This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 823,246

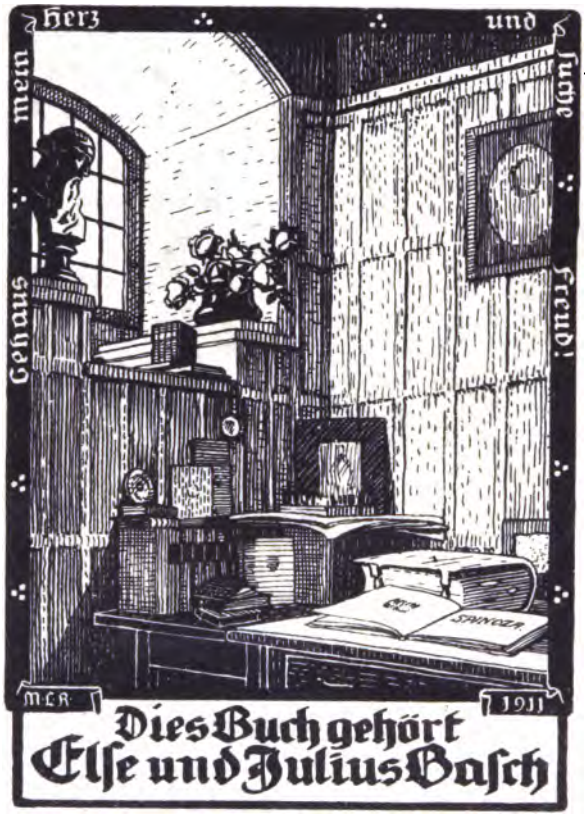
Die ethischen Grundfragen

Zehn Vorträge

von

Theodor Lipps

Leopold Voss in Hamburg


Herz und
mein
suche
Gehaus
Freud!
SPINOZA
M.L.R.
1911
Dies Buch gehört
Else und Julius Basch

Herz und Suche
mein Gehaus Freud!
SPINOZA
M·L·R·
1911
Dies Buch gehört
Else und Julius Basch

Herz und
mein
Gehaus
suche
Freud!
SPINOZA
M·L·R·
1911
Dies Buch gehört
Else und Julius Basch

BJ
1111
.L77

Ja, im innern – da, da liegt es,
Wer dort kämpfet, der besiegt es:
Eignes Herz, das ist die Welt,
Die sich uns entgegenstellt.
Da soll Selbstsucht untergehn,
Da der neue Mensch erstehn.
Seh die Welt nur immer weiter
Auf des Leichtsinns morscher Leiter
Aber tritt auf meinen Wegen
Sie als Feindin mir entgegen,
Läßt mein Werk sie nicht in Ruh
Da, beim Himmel, schlag ich zu.
Eines fordre ich nur als mein
Platz um ganz ich selbst zu sein.
Dieses zu heischen ist gesetzlich:
Daß mein Selbst sei unverletzlich.

(Ibsen, Brand)

Die ethischen Grundfragen.

Zehn Vorträge

von

Theodor Lipps.

Teilweise gehalten im Volkshochschulverein zu München.

Hamburg und Leipzig.
Verlag von Leopold Voß.
1899.

BJ
1111
.L77

Ja, im innern – da, da liegt es,
Wer dort kämpfet, der besiegt es:
Eignes Herz, das ist die Welt,
Die sich uns entgegenstellt.
Da soll Selbstsucht untergehn,
Da der neue Mensch erstehn.
Seh die Welt nur immer weiter
Auf des Leichtsinns morscher Leiter
Aber tritt auf meinen Wegen
Sie als Feindin mir entgegen,
Läßt mein Werk sie nicht in Ruh
Da, beim Himmel, schlag ich zu.
Eines fordre ich nur als mein
Platz um ganz ich selbst zu sein.
Dieses zu heischen ist gesetzlich:
Daß mein Selbst sei unverletzlich.

(Ibsen, Brand)

Die ethischen Grundfragen.

Zehn Vorträge

von

Theodor Lipps.

Teilweise gehalten im Volkshochschulverein zu München.

Hamburg und Leipzig.
Verlag von Leopold Voß.
1899.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig

Ref. stacks
Indianapolis
4-16-48
62427

Inhalt.

Erster Vortrag. Seite
Einleitung. — Egoismus und Altruismus 1

Zweiter Vortrag.
Die sittlichen Grundmotive und das Böse 28

Dritter Vortrag.
Handlung und Gesinnung. (Eudämonismus und Utilitarismus) . . . 55

Vierter Vortrag.
Gehorsam und sittliche Freiheit. (Autonomie und Heteronomie) . . . 80

Fünfter Vortrag.
Das sittlich Richtige 108

Sechster Vortrag.
Die obersten sittlichen Normen und das Gewissen 134

Siebenter Vortrag.
Das System der Zwecke 163

Achter Vortrag.
Sociale Organismen. (Familie und Staat) 197

Neunter Vortrag.
Die Freiheit des Willens. (Determinismus und Indeterminismus) . . 240

Zehnter Vortrag.
Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafe 273

4-19-48

Erſter Vortrag.

Einleitung. — Egoismus und Altruismus.

Ich will im Folgenden reden — nicht von irgend welcher Moral, ſondern von der Sittlichkeit. Jedes Volk, jede Zeit, jeder Stand, ja jedes Individuum hat ſeine eigene Moral, d. h. ſeine Summe, und vielleicht ſein Syſtem von Anſchauungen und Forderungen, die ſich auf ſittliche Dinge beziehen. Menſchen müßten nicht Menſchen ſein, wenn nicht in allen dieſen moraliſchen Anſchauungen und Forderungen ein ſittlicher Kern gefunden werden könnte. Menſchen müßten aber auch nicht Menſchen ſein, wenn nicht mit dieſem ſittlichen Kern überall Unſittliches ſich verbände, wenn nicht menſchliche Trägheit und Beſchränktheit, menſchliches Vorurteil, eigennütziges Beſitz- und Machtgelüſte auf der einen, Mangel an Selbſtachtung auf der anderen Seite an dieſen moraliſchen Anſchauungen und Forderungen einen größeren oder geringeren Anteil hätten.

Die Moral im Sinne der irgendwo geltenden oder von irgend jemand anerkannten moraliſchen Anſchauungen und Forderungen iſt hier dieſe, dort jene. Sie ſtellt ſich, in ihrem zeitlichen Verlauf betrachtet, als in beſtändigem Fluß befindlich dar. Die Sittlichkeit dagegen iſt nur eine. Die Ethik iſt die Lehre vom Sittlichen. Auch ſie alſo iſt nur eine.

Ich mache den Gegenſatz, um den es hier ſich handelt, deut-

licher durch den Hinweis auf eine Analogie. Nicht auf eine weither geholte, sondern auf eine nächstliegende. Es gab eine Zeit, da waren für alle Menschen die Sterne Lichtfunken. Der Mond war eine kleine Scheibe. Die Sonne drehte sich um die im Weltraume feststehende Erde. Der Gedanke, daß auf unserem Planeten auch uns unmittelbar gegenüber Menschen wohnen, und daß diese Menschen nicht in Gefahr sind, ins Leere hinabzustürzen, galt als vollendeter Widersinn. Alle diese physikalischen Anschauungen waren in jenen Zeiten geltende Wahrheiten. Solche geltende Wahrheiten sind zu verschiedenen Zeiten verschieden. Was in einer Zeit als Wahrheit gilt, kann in der Folge als Irrtum erkannt werden. Geltende Wahrheiten können umgestoßen werden.

Diesen geltenden Wahrheiten aber stehen entgegen die giltigen Wahrheiten. Die Summe und das System der giltigen Wahrheiten ist „die" Wahrheit. Diese ist nur eine, und für alle Zeiten und Völker dieselbe.

Ebenso nun wie die giltigen Wahrheiten, oder „die" Wahrheit, etwa auf physikalischem Gebiet, zu den geltenden Wahrheiten, so verhält sich die giltige Moral zu der da oder dort geltenden. Die giltige Moral ist das Sittliche. Von ihr also handelt die Ethik.

Hier schon erscheinen gewisse tausendfach gehörte Wendungen in sonderbarem Lichte. Es gebe, so versichert man, kein für alle Zeiten und Menschen giltiges Sittliche. Angenommen es wäre so, dann gäbe es auch keine Ethik. Aber wie beweist man jene Behauptung? Die Geschichte, so sagt man, lehre, daß die Anschauungen von dem, was sittlich sei, wechseln. Aber leugnet man auch die für alle Menschen giltige physikalische Wahrheit, weil die Anschauungen von dem, was physikalisch wahr ist, wechseln? Sind denn diese wechselnden physikalischen Anschauungen die physikalische Wahrheit? Oder hebt die Thatsache, daß Menschen in physikalischen Dingen geirrt haben, die Existenz einer Wahrheit auf diesem Gebiete auf?

Dies ist niemandes Meinung. Sondern jedermann stellt den geltenden physikalischen Wahrheiten, d. h. den physikalischen Meinungen, den mangelhaften Einsichten, der lückenhaften Erkenntnis der Wahrheit, die Wahrheit entgegen. Mögen wir auch jetzt

noch von einer vollen Erkenntnis dieser Wahrheit weit entfernt sein; daß es eine solche Wahrheit giebt, leugnet niemand.

Dann sollte man doch auch auf dem Gebiete des Sittlichen jenen Schluß unterlassen. Wie der beschränkten Wahrheitserkenntnis auf physikalischem Gebiete oder der jeweiligen Meinung darüber, was wahr sei, die Wahrheit, so steht auf ethischem Gebiete der beschränkten Einsicht in das, was sittlich zu heißen verdient, oder der jeweiligen Moral, das Sittliche gegenüber. Mögen wir auch in unserer Moral von dem Sittlichen noch so weit entfernt sein; daß es etwas giebt, das den Anspruch darauf hat, als das Sittliche bezeichnet zu werden, wird dadurch nicht aufgehoben.

Aber ist es nicht eine Anmaßung der Ethik, das Sittliche endgiltig feststellen zu wollen; es feststellen zu wollen allen den vielfach wechselnden Meinungen gegenüber, die Menschen über das Sittliche gehabt, gepredigt, bethätigt haben?

Diese Frage muß in gewissem Sinne bejaht werden. Sie muß andererseits ebenso bestimmt verneint werden.

Wie dies gemeint sei, wird wiederum verständlich, wenn wir die Erkenntnis der Dinge, die Erkenntnis von dem, was in der Welt ist und geschieht, zum Vergleich herbeiziehen. Was ist Wahrheit? Diese alte Frage kann einen doppelten Sinn haben. Einmal diesen: Was ist das Wahre über die Dinge und das Geschehen in der Welt? Auf diese Frage eine vollständige und endgiltige Antwort gegeben zu haben oder jetzt geben zu können, beansprucht die Wissenschaft nicht. Aber jene Frage hat noch einen anderen Sinn. Nicht: Was ist das Wahre hier und dort? sondern: Was ist die Wahrheit? Worin besteht Wahrheit überhaupt? Welches sind ihre Kennzeichen? Welchen Bedingungen muß der menschliche Geist genügen, wenn er irgendwo Wahrheit finden will? Welchen Gesetzen unterliegt die Wahrheitserkenntnis?

Genau den gleichen doppelten Sinn hat die Frage: Was ist sittlich? Ihr Sinn kann sein: Was ist das Sittliche, das sittlich Geforderte oder Zulässige in diesem oder jenem Falle? Wie muß ich in einem bestimmten Falle handeln, um sittlich richtig zu handeln? Die Beantwortung einer solchen Frage setzt jedesmal voraus die ganze Kenntnis des Falles; die volle Einsicht in die

Weise, wie jeder der möglichen Willensentscheide in mein Dasein und das Dasein Anderer, in irgendwelche gegebenen Verhältnisse eingreifen würde, ein volles Verständnis der möglichen Folgen des Handelns. Und dazu ist vielleicht ein Wissen erforderlich, nicht nur von der Gegenwart, sondern auch von der Zukunft, das ich nicht besitze und nicht besitzen kann. Wo dies der Fall ist, kann ein unbedingt giltiger Entscheid über das Sittliche nicht gefällt werden. Es bleibt nur übrig, daß jeder entscheide nach bestem Wissen und Gewissen.

Aber auch soweit der Entscheid über das unter bestimmten Umständen sittlich Richtige nicht das Maß unserer Einsicht übersteigt, besteht doch die erste und eigentliche Aufgabe der Ethik nicht in der Fällung solcher Entscheide. Gewiß wird sie innerhalb gewisser Grenzen sich ihnen nicht entziehen können. Aber Voraussetzung hierfür ist, daß sie zunächst die allgemeine Frage beantwortet hat, was denn das Sittliche sei, nicht da und dort, sondern immer und überall, worin Sittlichkeit überhaupt bestehe, welches die allgemeinen Kennzeichen des Sittlichen seien, welchen Bedingungen es unterliege, welchen Gesetzen es gehorche. Erst wenn die Ethik diese Frage beantwortet hat, kann sie auch zu beurteilen versuchen, wieweit ein bestimmter Willensentscheid diese Kennzeichen an sich trage, diese Bedingungen verwirkliche, dieser Gesetzmäßigkeit genüge, wie weit er also sittlich sei.

Jene allgemeine Frage aber ist für die Ethik endgiltig beantwortbar. Es bedarf dazu keiner Kenntnis der mannigfachen, vom menschlichen Geiste unabhängigen Beziehungen zwischen Handlungen und möglichen Folgen derselben, keiner Einsicht in die mannigfachen Weisen, wie Handlungen der Menschen in Menschendasein, Menschenschicksal und Weltverlauf einzugreifen vermögen, sondern einzig der Kenntnis des menschlichen Geistes.

Jene allgemeine Frage ist eine psychologische Thatsachenfrage, eine Frage nicht der Welterkenntnis, sondern der Selbsterkenntnis.

Auch die Beantwortung dieser Frage können wir indessen hier nicht unmittelbar in Angriff nehmen. Es bedarf zuerst der Erledigung einer Vorfrage. Ich habe schon oben sittliche Anschauungen

mit sittlichen Forderungen gleichgestellt. Dazu war ich zweifellos berechtigt. Ich kann nicht etwas als sittlich gut betrachten, ohne damit zugleich zu fordern, daß es sei oder geschehe. Ich kann nicht etwas für sittlich verwerflich halten, ohne ebendamit, wenn nicht in Worten oder durch meine Thaten, so doch in meinem Bewußtsein zu fordern, daß es unterbleibe oder aufgehoben werde.

Diese sittlichen Forderungen nun sind Forderungen, die wir an *Menschen* stellen. Forderungen aber, die wir an Menschen stellen, haben jederzeit nur Sinn, wenn sie von Menschen erfüllt werden können. Es hat keinen Sinn, von mir zu fordern, daß ich über meinen Schatten springe, oder nach den Sternen greife, und sie zur Erde herabhole. Dies gilt auch von den sittlichen Forderungen. Worin immer sie bestehen mögen, in jedem Falle muß es im Menschen etwas geben, das ihn zu ihrer Erfüllung veranlassen oder treiben kann. Es muß in ihm diesen Forderungen entsprechende Triebfedern oder Motive geben.

Was für Motive nun giebt es im Menschen? Hier tritt uns die Behauptung entgegen, alle möglichen menschlichen Motive seien notwendig im letzten Grunde *egoistisch*. Wäre es so, dann könnte es auch nur eine egoistische Ethik geben. Der Egoismus wäre das einzig mögliche Moralprinzip. Alle sittlichen Forderungen müßten sich zusammenfassen in der einen: Sei Egoist. Nur mit dem Zusatz: Sei kluger Egoist; bedenke wohl, was deinen selbstsüchtigen Interessen wirklich dient, und in jedem einzelnen Falle am meisten dient.

Aber trifft jene Behauptung zu? Sind Menschen Egoisten und nichts als Egoisten? Diese Frage können wir nicht beantworten, ohne erst zu wissen, was wir unter „Egoismus" verstehen wollen. Es wäre möglich, daß das Wort Egoismus zu den vielen gehörte, die eine Zweideutigkeit in sich schließen. Dann wäre Gefahr, daß der Streit um den Egoismus zum Wortstreit würde.

Stellen wir zwei Fälle einander gegenüber. Ich gehe an einem Flusse vorbei und sehe ein Kind ins Wasser fallen. Ich könnte es retten, aber ich fürchte für meine Gesundheit. Ich lasse also das Kind ertrinken. Ein andermal bin ich in der gleichen Situation. Diesmal aber stürze ich mich dem Kinde nach, und

rette es, mit eigener Lebensgefahr. Ich thue es, um das Kind dem Leben und seinen Eltern wiederzugeben.

Sicher bin ich im ersteren Falle Egoist. Aber auch im zweiten Falle? Es hat Moralisten gegeben, die diese Frage bejahten. Warum, so fragen sie, stürze ich mich dem Kinde nach? Doch zweifellos darum, weil mich der Gedanke, das Kind zu retten und es seinen Eltern wiederzugeben, in höherem Maße „befriedigt", als der Gedanke, es ertrinken zu lassen. Ich bin also in meinem Handeln geleitet durch die Rücksicht auf meine „Befriedigung". Wer aber in seinem Handeln seine Befriedigung sucht, handelt egoistisch.

Hierin liegt ein richtiger Gedanke. In der That würde ich das Kind nicht retten, wenn nicht der Gedanke, es zu retten und seinen Eltern wiederzugeben, mir als ein befriedigender, erfreulicher, lustvoller vorschwebte. Dies können wir auf andere Fälle übertragen. Jeder, der sich für eine gute Sache bewußt aufopfert, thut dies, weil ihn der Gedanke, sich aufzuopfern, befriedigt. Wer aus Pflichtbewußtsein handelt, würde nicht so handeln, wenn ihm nicht der Gedanke der Pflichterfüllung befriedigender wäre, als der Gedanke der Pflichtverletzung. Oder allgemein gesagt: Immer wenn mein Wille mit Bewußtsein auf ein Ziel gerichtet ist, so liegt darin ohne weiteres eingeschlossen, daß der Gedanke, das Ziel sei erreicht, für mich mit Befriedigung verbunden ist. Wir können sagen: Jedes bewußte Wollen zielt, in dem hier genauer bezeichneten Sinne, notwendig auf Befriedigung ab, nicht auf Befriedigung irgend jemandes, sondern auf Befriedigung des Wollenden. So ist es nicht nur, sondern so muß es sein. Es liegt darin eine unvermeidliche psychologische Notwendigkeit. Menschliches Wollen und menschliche Befriedigung stehen nun einmal in diesem gesetzmäßigen Zusammenhang.

Man mißverstehe nicht den Sinn dieser Thatsache. Mein Wollen „zielt ab auf Befriedigung", dies heißt nicht: Wenn ich will, so ist das vorgestellte Ziel meines Wollens die Befriedigung. Ich stelle mir nicht, wenn ich das in Lebensgefahr schwebende Kind retten will, die Befriedigung vor, die mir daraus erwachsen wird, und richte darauf mein Wollen. Sondern das vorgestellte Ziel

meines Wollens ist die Rettung des Kindes, die Erhaltung seines Lebens, die Freude seiner Eltern. Zugleich wird aber von mir, indem ich mir dies Ziel vorstelle und es in Gedanken vorausnehme, Befriedigung — nicht vorgestellt, sondern thatsächlich erlebt. Oder anders gesagt: Ich will nicht das Kind am Leben erhalten, um daraus Befriedigung zu schöpfen, sondern ich will es am Leben erhalten, damit es am Leben erhalten bleibe. Der Gedanke aber, daß dies geschehe und durch mich geschehe, giebt mir, indem ich ihn habe, Befriedigung. Oder endlich, möglichst kurz gesagt, Befriedigung ist nicht der Gegenstand des Wollens, sondern sie ist unmittelbar im Wollen selbst, als eine Seite desselben mitenthalten.

Vielleicht zweifelt man, ob die bezeichnete Thatsache allgemeine Geltung habe. Auch dieser Zweifel könnte nur einem Mißverständnis entstammen. Einem Kinde ist vielleicht der Gedanke, dem elterlichen Gebote zu gehorchen, sehr viel weniger verlockend als der gegenteilige Gedanke. Dennoch „will" es ihm gehorchen. Aber in solchem Falle ist der Gehorsam nicht das eigentlich Gewollte. Das Kind will dem Gebote gehorchen, vielleicht, weil es Strafe fürchtet. Dann „will" es die Strafloſigkeit; und der Gehorsam ist dazu nur das Mittel. Daß es aber die Strafloſigkeit will, dies schließt wiederum in sich, daß ihm die Strafloſigkeit als relativ befriedigend vorschwebt. Als relativ befriedigend d. h. als befriedigend im Vergleich mit der Strafe.

So ist überhaupt, wenn ich sage, es schwebe dem Wollenden notwendig das Gewollte als ein Befriedigendes vor, mit dem Gewollten jederzeit das eigentlich oder endgiltig Gewollte gemeint, nicht irgend ein Mittel zum Zweck, sondern der Endzweck. Und die Befriedigung ist zunächst immer relative Befriedigung. Der Gedanke der Erreichung des Endzweckes ist mit größerer Befriedigung verbunden, als der Gedanke, daß der Endzweck unerreicht bleibe.

Der Satz, alles Wollen ziele auf Befriedigung des Wollenden ab, ist nach dem Gesagten keine unzweideutige Bezeichnung der damit gemeinten psychologischen Thatsache. Dennoch wollen wir der Kürze halber gelegentlich dieser Formel uns bedienen.

Es fragt sich nun, was aus
die Frage nach den Motiven de
Die Antwort hierauf lautet: Ganz
wußtes menschliches Wollen ziele ab
so ist dies dasselbe, als wenn ich sa
sei jederzeit irgendwie motivie
gegebenen Falle meinen Willen bes
dem Gedanken an ein Ziel oder ein
mir als befriedigend vorschwebt.

Nebenbei ergiebt sich hierau
Willensakt bestimmende „Motiv
verhält: Das Motiv ist nichts a
Endzweck. Will ich spazieren geh
so ist die Erhaltung meiner Ges
Gedanke daran das bestimmende
Endzweck sind Dasselbe von zwei
Beide haben zum Inhalt dasselbe
das eben deswegen, weil es als
schwebt, mich zum Wollen treiber

Erst recht leuchtet ein, daß di
wir hier reden, keinerlei ethische
kann. Sie ist kein Moralprinzip: die Ethik fordert weder, daß
diese psychologische Thatsache bestehe, daß also bei unserem Wollen
das Gewollte uns allemal als ein Befriedigendes vorschwebe,
noch verbietet sie dies. Beides hätte gleich wenig Sinn. Sondern
sie sagt, was Gegenstand unserer Befriedigung sein, was uns
als befriedigend vorschweben und vor Anderem vorschweben solle,
und worauf demnach unser Wollen gerichtet sein solle.

Wenden wir uns jetzt zum „Egoismus“ zurück. Man nennt es, wie gesagt, Egoismus, wenn ich ein Kind mit Lebensgefahr vor dem Ertrinken bewahre aus keinem anderen Grunde, als weil mich der Gedanke an die Rettung des Kindes und die Freude der Eltern befriedigt. Faßt man den Egoismus so, dann ist „Egoismus“ nichts als ein anderer Name für die eben bezeichnete psychologische Thatsache.

4097 11-47 20M S

Gewiß nun kann man den Begriff des Egoismus in solcher Weise künstlich erweitern oder verschieben. Aber damit macht man diesen Begriff ethisch völlig wertlos. Zugleich verfehlt man sich gegen den Sprachgebrauch. Und wir wollen hier wissen — nicht was man alles Egoismus nennen kann, wenn man mit feststehenden Begriffen *spielt*, sondern was man unter Egoismus thatsächlich zu *verstehen pflegt*.

Stellen wir uns auf diesen Standpunkt, so ist die eben bezeichnete Handlung nicht egoistisch, sondern durchaus unegoistisch. Sie ist „altruistisch". Die altruistische Handlung ist die der egoistischen unmittelbar entgegengesetzte. Der Name ist unschön. Aber der ethische Sprachgebrauch stellt nun einmal dem Egoismus den „Altruismus" als sein Gegenteil gegenüber.

Und was ist nun jener feststehende und zugleich ethisch wertvolle Sinn des Wortes Egoismus? Es bleibt dabei: Das Ziel meines Wollens schwebt mir jederzeit vor als etwas, dessen Verwirklichung mich befriedigt oder erfreut. Das Ziel meines Wollens aber, wenn ich das in Lebensgefahr schwebende Kind meiner Gesundheit zuliebe ertrinken lasse, ist die Erhaltung meiner Gesundheit. Das Ziel dagegen, das mir vorschwebt, wenn ich das Kind rette, um es dem Leben und seinen Eltern wiederzugeben, ist die Freude des Kindes an seinem eigenen Dasein und die Freude der Eltern an seinem Besitz. Es leuchtet ein, was an diesem Gegensatz das Wesentliche ist. In jenem Falle ist die Befriedigung, die ich suche, nur einfach *meine* Befriedigung. In *diesem* Falle ist meine Befriedigung geknüpft an die Befriedigung, die Freude, die Lust, das Glück *Anderer*. Die Befriedigung *Anderer* ist hier das, was *mich* befriedigt. Meine Befriedigung ist Anteilnahme an der Befriedigung Anderer, meine Freude Mitfreude; was mich beglückt, ist das Glück Anderer, das ich schaffe.

Damit ist der Gegensatz des Egoismus und des Altruismus klar bezeichnet. All mein Wollen zielt, im oben näher bestimmten Sinne, ab auf meine Befriedigung. Egoistisch aber ist das Wollen, wenn und soweit die Befriedigung, auf die es abzielt, unmittelbar nur *meine* Befriedigung ist, oder negativ gesagt, wenn oder in dem Maße, als ich mich dabei gegenüber der Befriedigung Anderer

gleichgiltig verhalte. Mein Wollen, ist altruistisch, wenn und soweit die Befriedigung, auf die es abzielt, Befriedigung ist an der Befriedigung Anderer, Anteilnahme am Glück Anderer.

Diese Bestimmung genügt doch noch nicht. Setzen wir den Fall: Ich verzichte auf allerlei Vorteile und Genüsse, oder opfere mich auf, um die Achtung vor mir selbst nicht zu verlieren. Daß ich mich achten könne, daß ich eine Persönlichkeit sei, auf die ich selbst mit Befriedigung schauen könne, das ist es, worauf ich in solchem Falle abziele. Auch diese Befriedigung ist eine unmittelbar an dem Gewollten haftende. Ich suche meine Befriedigung unmittelbar in der Weise, wie ich selbst mir erscheine. Ich suche sie nicht in der Befriedigung, die Anderen daraus erwächst. Dennoch wird niemand ein solches Verhalten egoistisch nennen.

Daraus ergiebt sich, welche weitere Bestimmung wir noch in den Begriff des Egoismus aufnehmen müssen. Der Wert meiner eigenen Persönlichkeit ist ein Persönlichkeitswert. Nicht das Wollen aber, das auf das Dasein eines Wertvollen an einer Persönlichkeit, sondern nur das Wollen, das auf das Dasein eines, von der Persönlichkeit verschiedenen, sachlich Wertvollen abzielt, ist egoistisch. Das egoistische Wertgefühl ist ein sachliches oder ein Sachwertgefühl. Die egoistischen Zwecke sind sachliche. Die egoistischen Motive bestehen im Gedanken an die Verwirklichung eines Außerpersönlichen oder Sachlichen.

Fassen wir Beides zusammen, dann müssen wir sagen: Egoistisch ist das Wollen, das abzielt auf ein Sachliches, das und sofern es dem Wollenden als ein unmittelbar ihn befriedigendes vorschwebt.

Dies können wir noch kürzer ausdrücken. Sachliches, das mit Befriedigung verbunden ist, bezeichnen wir mit dem Namen „Güter". Güter, die und sofern sie unmittelbar mir Befriedigung schaffen, sind für mich „eigene" Güter. Auf das Haben, Gewinnen, Festhalten eigener Güter also ist das egoistische Wollen und Handeln gerichtet.

Freilich kann auch das Wort „Güter" allgemeiner genommen werden. Man kann auch, was Menschen sind, ihre Tüchtigkeit, ihre gute Gesinnung, Güter nennen. Doch dies ist wiederum ein künstlich erweiterter Sprachgebrauch, den wir nicht mitmachen wollen.

Dann sind für uns „Güter" — nicht das, was Menschen *sind*, nicht Momente oder Eigenschaften ihres Wesens, sondern das vom Wesen der Menschen Unterschiedene, das sie haben, besitzen, das ihnen zu teil wird, kurz das irgendwie ihnen „zu Gute" kommende Sachliche, wenn man lieber will „*Objektive*".

Diese genauere Bestimmung des Egoismus schließt zugleich eine genauere Bestimmung des Altruismus in sich. Dabei setze ich voraus, daß der Altruismus wirklich das genaue Gegenbild des Egoismus ist. Wir müssen dann unter dem Altruismus verstehen das Abzielen auf Verwirklichung fremder *Güter*, d. h. auf Verwirklichung solcher *sachlicher Werte*, die *Anderen Befriedigung* gewähren. Ich bin Altruist, sofern mir die Verwirklichung sachlicher oder außerpersönlicher Werte, weil sie Anderen Befriedigung gewähren, Gegenstand *eigener* Befriedigung ist.

Jetzt wiederhole ich die Frage: Sind Menschen Egoisten, und nichts als Egoisten? Oder sind sie auch Altruisten? Sind sie ausschließlich Egoisten, nicht mehr in dem von uns abgewiesenen, künstlich erweiterten, sondern in dem jetzt genauer bestimmten, *eigentlichen* Sinne des Wortes „Egoismus".

Manche scheinen geneigt, auch *diese* Frage zu bejahen. Nicht als läge dem, was sie meinen, eine sehr klare Vorstellung zu Grunde. Man kann wohl sagen, die Moraltheorie des Egoismus, in diesem strengen Sinne des Wortes, ist niemals als scharf bestimmter Gedanke aufgetreten. Kein Wunder: Völlige Klarheit wäre ihr Tod. Um so häufiger begegnen wir allerlei Behauptungen und Versicherungen, die auf eine solche Theorie hinauszulaufen scheinen.

Dabei leugnet man nicht, daß Menschen auf das „Wohl" Anderer Rücksicht nehmen. Man meint nur, das Motiv sei auch dabei im letzten Grunde immer ein egoistisches.

Genauer versichert man etwa Folgendes: Der Mensch ist von Natur wie ein wildes Tier, wie ein Wolf. Es liegt in seinem Wesen, daß er alles an sich zu reißen geneigt ist. Aber der Mensch ist zugleich der Überlegung fähig. Er sieht, daß das Streben, alles an sich zu raffen, zum Vernichtungskampfe aller mit allen führen müßte. Tastet er den Besitz Anderer an, so wird auch sein Besitz

angetastet. Umgekehrt, will er in seinem Besitze sicher sein, so muß er auch den fremden Besitz respektieren. Er thut dies also, — soweit er nämlich vernünftig ist. Er ist in seinem Handeln Altruist aus egoistischer Berechnung.

Solche Anschauungen haben manchen verblüfft. Aber sie sind unhaltbar. Sie beruhen auf einer Verkennung der menschlichen Natur, insbesondere einer Verkennung der inneren Beziehungen von Mensch zu Mensch. Nicht nur die Geschichte und das alltägliche Leben zeigen, daß altruistische oder sociale Interessen, daß Anteilnahme am Glück und Leid Anderer dem Menschen von Natur eigen sind, sondern es leuchtet auch ein, daß es so sein muß. Die gegenteilige Behauptung leugnet eine gesicherte psychologische Thatsache.

Natürlich kann es für mich altruistische Interessen nur geben unter der Voraussetzung, daß neben mir andere Menschen sich finden und ich von ihnen weiß. Ebenso gewiß aber muß es diese Interessen geben, sobald diese Voraussetzung erfüllt ist. Mein Wissen um andere Menschen schließt das Dasein solcher Interessen unweigerlich in sich.

Wir sehen um uns Menschen, die als Menschen uns gleichen. Dieser Satz ist genau genommen unrichtig. Wir „sehen" um uns keine Menschen. Was wir sehen, das sind menschliche Körper und Bewegungen an solchen und von solchen. Wir hören außerdem menschliche Laute, vor allem Sprachlaute.

Aber dies ist es nicht, was wir meinen, wenn wir von „Menschen" reden. Ein Mensch ist nicht ein Körper, der sich bewegt und Laute hervorbringt. Sondern ein Mensch ist eine Persönlichkeit, ein Wesen, das empfindet, vorstellt, fühlt, will, hofft, fürchtet ꝛc. Und von allem dem sehen wir nichts; alles dies entzieht sich unserer sinnlichen Wahrnehmung. Wir können darnach auch sagen: Noch nie hat ein Mensch einen anderen Menschen d. h. eine andere Persönlichkeit gesehen.

Dennoch haben wir ein Bild von fremden Persönlichkeiten. Woher gewinnen wir dies Bild? Aus welchen Elementen setzt es sich zusammen?

Auf diese Frage giebt es nur eine einzige mögliche Antwort. Keine Persönlichkeit kennen wir unmittelbar außer der eigenen.

Von ihr nur giebt uns die unmittelbare Erfahrung ein Bild. Jedes Bild einer fremden Persönlichkeit muß also von dieser eigenen Persönlichkeit hergenommen sein. Was wir in uns finden, das denken wir auch in dem fremden Körper vorhanden. Nicht unverändert, sondern, je nach der Beschaffenheit der fremden Lebensäußerungen, so oder so verändert oder modifiziert. Züge der eigenen Persönlichkeit sind in diesem Bilde der fremden Persönlichkeit bald gesteigert, bald herabgesetzt.

Hierin liegt nichts Verwunderliches. Wir wissen, wie wir uns selbst in Gedanken verändern können. Wir können annehmen oder wünschen, daß wir in diesem oder jenem Punkte andere wären. Darin liegt jedesmal eine solche gedankliche Veränderung unserer selbst. Wir können andererseits uns in Gedanken dahin und dorthin versetzen, etwa in vergangene Zeiten oder in ferne Gegenden. So können wir auch uns versetzen in fremde Körper. Und wir thun dies immer, wenn wir eine fremde Persönlichkeit denken, oder wenn eine fremde Persönlichkeit für uns da ist. Die fremde Persönlichkeit ist für unser Bewußtsein gar nichts als die in der Vorstellung in den fremden Körper versetzte, zugleich so oder so modifizierte eigene Persönlichkeit.

Ich sage dies noch etwas specieller: Ich sehe einen Menschen traurig. Auch diesen Satz muß ich wiederum zurücknehmen. Ich *sehe* in Wahrheit nur gewisse Veränderungen in der Haltung und in den Zügen der Person. Ich sehe vielleicht Thränen. Ich sehe mit einem Worte gewisse Zeichen der Trauer. Diese Zeichen deute ich. Ich kann sie aber deuten nur aus meinem eigenen *Erleben* heraus. Die Deutung besteht darin, daß die Erinnerung an eigene traurige Gemütsverfassungen in mir lebendig wird und mit den wahrgenommenen Zeichen, und der sinnlichen Erscheinung der Person, an welcher ich sie wahrnehme, sich verbindet. Angenommen, ich hätte nie Trauriges erlebt, ich wüßte also nicht aus eigenem Erleben, was Trauer ist, so wären die Zeichen fremder Trauer für mich ohne Sinn, so wie das Wort Farbe für denjenigen sinnlos ist, der nie selbst eine Farbe gesehen hat. Es gäbe unter dieser Voraussetzung für mich keine traurigen oder trauernden Menschen.

Noch Eines aber muß hinzugefügt werden. Angenommen, ich

stelle mir vor, ich erlebe etwas Trauriges; ich weiß aber zugleich, dieser Vorstellung entspricht die Wirklichkeit nicht; die Vorstellung ist also ein reines Phantasiegebilde. Auch diese Vorstellung schon bleibt nicht völlig ohne Wirkung in mir. Sie übt insbesondere in mir eine bestimmte Gefühlswirkung: Es heftet sich an die fragliche Vorstellung ein Gefühl, gleichartig dem, das sich in mir einstellen würde, wenn ich dies Traurige jetzt wirklich erlebte.

Dies Gefühl wird aber freilich schwach sein. Es kann sogar ausgelöscht und in sein Gegenteil verkehrt werden durch das sich vordrängende Bewußtsein, daß mir jetzt glücklicherweise derartiges nicht widerfährt. Angenommen aber, jene Vorstellung dränge stärker sich auf, so daß sie dem Charakter des wirklichen Erlebens sich nähert. Dergleichen begegnet uns ja leicht. Dann steigert sich auch die psychische Wirkung der Vorstellung, insbesondere ihre Gefühlswirkung.

Etwas dergleichen liegt nun jederzeit vor, wenn ich weiß, ein Anderer erfahre in sich etwas Trauriges, oder werde von einem solchen innerlich bewegt. Dies „Wissen" ist, wie jedes Wissen, das Bewußtsein eines Thatsächlichen oder Wirklichen. Ich habe dies Wissen, dies heißt nicht nur: Es werden in mir eigene gleichartige Erlebnisse geweckt oder reproduziert, und diese reproduzierten eigenen Erlebnisse erscheinen mir an den fremden Körper gebunden; sondern es heißt zugleich: Sie treten mir, indem sie an diesen Körper gebunden erscheinen, als etwas Wirkliches entgegen. Sie besitzen also für mich die besondere Aufdringlichkeit und psychische Wirkungsfähigkeit, sie üben auf mich den Zwang, den alles als wirklich Erkannte für mich in sich schließt.

Ist dem aber so, dann muß das von mir gewußte fremde Erlebnis oder innere Geschehen auch in mir die entsprechende Gefühlswirkung üben. Diese Gefühlswirkung muß analog sein derjenigen, die ich erfahre, wenn ich mir in meiner bloßen Phantasie ein gleichartiges eigenes Erlebnis innerlich so vergegenwärtige, als ob es jetzt wirklich in mir stattfände. D. h. nach vorhin Gesagtem, das von mir gewußte fremde innere Geschehen muß in höherem oder geringerem Grade auf mich oder in mir ebenso wirken, wie das gleiche eigene Erlebnis jetzt auf mich oder in mir wirken würde.

Damit sage ich im Grunde nichts Neues. Aber es kommt mir hier an auf die völlig genaue Bestimmung des Sachverhaltes. Man spricht wohl davon, daß wir fremdes Erleben oder fremdes inneres Geschehen in uns „nacherleben", „nachbilden", „nachahmen". Man stellt die Frage, wie solches Nacherleben, Nachbilden 2c. des Fremden in uns möglich sei. Diese Frage ist, genau genommen, falsch gestellt. Solches „Nacherleben" oder „Nachbilden" geschieht in Wahrheit gar nicht. Das heißt: Nicht so verhält es sich, daß das fremde Erleben erst für mich als fremdes bestände, und dann in mir nachgebildet, d. h. daß ein zweites, nämlich eigenes Erleben darnach oder nach dem Muster desselben von mir gebildet würde. Sondern es findet von vornherein und durchaus nur ein einziges Erleben statt. Und dies einzige Erleben ist nicht das in mich herübergenommene fremde, sondern es ist umgekehrt das zugleich der fremden Persönlichkeit zugesprochene eigene. Das fragliche Erleben ist mein, nämlich mein reproduziertes Erleben; und es bleibt dies durchaus. Daran ändert auch die, wenn man will, merkwürdige Thatsache nichts, daß ich dies mein Erleben in meinen Gedanken an die fremde Person binde und nun in diesem Zusammenhange als wirklich erfahre. Ich löse dabei nicht mein Erleben von mir, so daß es nun nicht mehr mein Erleben wäre, ich „projiziere" es nicht, wie man sagt, in den fremden Körper, in dem Sinne, daß ich es, wohl gar räumlich, von mir wegnähme und dorthin verpflanzte; ich „objektiviere" es nicht in der Weise, daß es damit aufhörte, subjektiv zu sein. Ein solches Loslösen, ein solches naiv sinnlich vorgestelltes Projizieren oder Objektivieren giebt psychologisch keinen Sinn. Sondern der ganze Akt besteht darin, daß ich das reproduzierte eigene Erleben zugleich in die fremde Person hineinbilde, oder daß dasselbe, ohne aufzuhören das meinige zu sein, zugleich für mich mit der fremden Person zu einem einheitlichen Vorstellungskomplex verwächst. Damit ist zugleich für mein Bewußtsein, nicht figürlich gesprochen, sondern in voller Thatsächlichkeit, die fremde Persönlichkeit und die eigene an einem Punkte Eines. Ich erlebe mich selbst, indem ich von der fremden Persönlichkeit oder irgendwelchen Regungen in derselben weiß, unmittelbar in einem Anderen, nämlich in dieser fremden Persönlichkeit.

Bezeichnen wir diese Thatsache mit dem Namen der „Sympathie". Dann verstehen wir also unter Sympathie das unmittelbare Erleben meiner selbst in einem Anderen. Und wir wissen: Diese Sympathie ist nicht eine irgendwie aus meinem Wissen von anderen Persönlichkeiten erwachsende Thatsache, sondern sie ist in dieser Thatsache unmittelbar eingeschlossen.

Diese Thatsache der Sympathie könnte nun hier leicht weiter verfolgt werden. Ich will mich aber begnügen, an Eines noch zu erinnern: Aller ästhetische Genuß beruht auf solcher Sympathie. Ich verlege reproduzierte Regungen meiner eigenen Persönlichkeit in jedes wahrgenommene schöne Objekt, z. B. in die Landschaft, in die Formen der Architektur, in die Klänge und den Rhythmus der Musik, auch schon in die einfache Linie oder Farbe. Ich „beseele" diese Objekte, genau in dem Sinne, in dem ich den wahrgenommenen menschlichen Körper beseele. Ich genieße mich selbst, nicht mein thatsächlich gegebenes, aber ein ideelles und schließlich ideales Ich, indem ich diese Objekte genieße. Ich erlebe auch hier „mich selbst unmittelbar in einem Anderen."

Zugleich besteht doch ein Unterschied zwischen dieser ästhetischen Sympathie und derjenigen, der ich angesichts der Wirklichkeit unterliege. Das Leben in der Landschaft oder der Musik, der Jubel oder die Sehnsucht, ist in diesen ästhetischen Objekten, wie ich wohl weiß, nicht wirklich, sondern nur für meine Phantasie vorhanden. Aber eben dies ist uns hier von positiver Bedeutung. Niemand zweifelt, daß die Stimmungen, die wir in die Landschaft, daß die Gemütserregungen, das Pathos, die Leidenschaft, die wir in das musikalische Kunstwerk hineinverlegen, in uns in gleicher Art wirken, wie sonst dergleichen Stimmungen, Gemütserregungen, Arten des Pathos oder der Leidenschaft in uns zu wirken pflegen. Nun, dann muß diese Wirkung in noch höherem Maße stattfinden können, wenn wir irgendwelche inneren Vorgänge und Zustände in Menschen hineinverlegen und ihnen da Wirklichkeit zuschreiben.

Dazu kommt, daß Menschen eben doch — Menschen sind, wie wir; und daß wir solche uns gleiche Wesen in sehr viel bestimmterer und konkreterer Weise mit dem aus unserem eigenen Erleben entnommenen Lebensinhalte erfüllen, als die uns ferner stehende

Landschaft oder Musik. Landschaft und Musik werden durch jene Hineinversetzung unserer selbst für uns *Analoga* der menschlichen Persönlichkeit; Menschen dagegen werden dadurch für uns zu *menschlichen Persönlichkeiten*.

Dieser letztere Unterschied erscheint allerdings ausgeglichen, wenn wir uns der *höchsten* Objekte der ästhetischen Sympathie erinnern. Ich meine damit die menschlichen Gestalten, wie sie uns etwa das poetische und vor allem das Bühnenkunstwerk vor Augen führt. Ich sage aber auch hier wiederum: Wird das — in Wirklichkeit nicht vorhandene, sondern nur *dargestellte* Leben in diesen Gestalten, ihr Jubel und ihre Klage, ihr Hoffen und Bangen von uns miterlebt, der Art, daß es wie eigenes Jubeln, Klagen, Hoffen, Bangen in uns wirkt, — und daß dies geschieht, das weiß ja jedermann — dann muß um so viel mehr solche „Sympathie" im *wirklichen Leben* möglich sein.

Der bezeichnete Unterschied zwischen der ästhetischen Sympathie und derjenigen angesichts der Wirklichkeit hat ja nun freilich auch seine Kehrseite. Daß das Dargestellte nur dargestellt, also nur ideell vorhanden ist, dies ist auch wiederum ein für die ästhetische Sympathie *günstiges* Moment. Die ideelle Welt des Kunstwerkes ist nicht die reale, der wir angehören. Dies heißt insbesondere: Die dargestellten Gestalten können mir nicht nützen noch schaden, nicht mit mir sich messen, nicht um den Besitz von Gütern mit mir konkurrieren. Was ihnen zu teil wird, wird nicht mir entzogen; was ihnen fehlt, kommt nicht mir zu gute. Ihre Wünsche kreuzen sich nicht mit den meinigen. Sie können dies auch schon darum nicht, weil ich angesichts des Kunstwerkes solche eigene Wünsche gar nicht habe, weil es im Wesen der ästhetischen Anschauung oder Betrachtung liegt, ein volles, das eigene reale Ich mit seinen Interessen, Wünschen, Begierden vergessendes Sichhineinversenken in die Welt des Kunstwerkes zu sein. Dagegen kann, was die Personen der *Wirklichkeit* in sich erleben, was sie wünschen und nicht wünschen, woran sie sich freuen, jederzeit mit meinen eigenen Wünschen sich kreuzen; es kann mir Vorteil und Nachteil daraus entstehen.

Aber auch dies wiederum beweist für die Richtigkeit dessen,

was ich hier eindringlich machen will. In der ästhetischen Sympathie kann, nach dem Gesagten, die Sympathie rein, ungetrübt, in ihrer vollen Eigenart zur Geltung kommen, während im praktischen Leben der Egoismus sie zu verunreinigen, zu hemmen, und schließlich völlig zu unterdrücken vermag. Wir haben also in der ästhetischen Sympathie sozusagen das Experiment, das uns die Thatsache der Sympathie *rein* darstellt, und in ihrem eigentlichen Wesen erkennen läßt. Und es leuchtet ein, was uns dies Experiment vor allem lehrt: Zeigt sich die Sympathie eben da in ihrer *vollen Kraft*, wo jeder Gedanke an egoistische Interessen, an Nutzen oder Schaden, der uns aus dem Wollen und Wünschen, der Freude und dem Schmerz Anderer erwachsen könnte, *ausgeschlossen* ist, dann ist die Sympathie notwendig etwas den egoistischen Interessen gegenüber Selbständiges. Es geht dann in keiner Weise an, die Sympathie aus dem Egoismus abzuleiten.

Und dann geht es auch nicht an, unsere altruistischen Interessen daraus abzuleiten; denn diese sind mit der Sympathie ohne weiteres gegeben. Die Sympathie mit Anderen treibt uns, altruistisch zu handeln. Ist also die Sympathie eine selbständige Thatsache, so hat der Altruismus in uns eine selbständige Wurzel.

Trotzdem nun hat man, wie wir schon sahen, den Versuch gemacht, die altruistischen Interessen durchaus auf egoistische zurückzuführen. Kehren wir schließlich noch einmal zu diesen Versuchen zurück.

Die *ästhetische* Sympathie erschien uns im Vorstehenden als der deutlichste Beleg für die Selbständigkeit der sympathischen Wertgefühle, also auch der altruistischen Motive, gegenüber den egoistischen. Damit ist nicht gesagt, daß uns nicht auch das praktische Leben diese Selbständigkeit zeigen könnte. Ja, dasselbe zeigt uns mehr. Menschen können sich für das Wohl und Wehe Anderer *begeistern*, auch wo eigene Interessen *Widerspruch* erheben. Wie oft dies geschieht, ist hier völlig gleichgiltig.

Wie wäre dies möglich, wenn in der menschlichen Natur nur der Egoismus läge? Darauf antwortet man vielleicht folgendermaßen: Es erweist sich doch im praktischen Leben altruistisches Verhalten oft als in seinen Folgen für uns selbst nutzbringend.

Es dient unseren Interessen. Wo dies der Fall ist, üben wir ein solches Verhalten. In der Folge gewöhnen wir uns dann daran, derart, daß wir nun auch altruistisch handeln, wo daraus eine Befriedigung egoistischer Interessen nicht erwächst.

Dagegen ist zunächst zu erwidern, daß es sich hier gar nicht um ein gewohnheitsmäßiges altruistisches Verhalten handelt, sondern um eine warme, vielleicht leidenschaftliche innere Anteilnahme an fremdem Wohl und Wehe, die dann freilich auch, wenn die Umstände es erlauben, sich in That umsetzt. Meint man nun in allem Ernste, diese Anteilnahme könne aus der Befriedigung egoistischer Interessen ohne weiteres entstehen, und sie könne dann, nachdem sie entstanden ist, gewohnheitsmäßig sich behaupten, auch wenn sie vom egoistischen Standpunkte aus sinnlos, ja widersinnig ist?

Beides ist unmöglich. Vor allem wird hier mit dem Worte „Gewohnheit" gespielt. Eine solche Macht der Gewohnheit giebt es nicht. Gewohnheit stumpft jegliches Interesse ab. Dagegen ist es unmöglich, daß mir etwas Gleichgiltiges wertvoll werde lediglich durch die Gewöhnung.

Im übrigen beachte man Folgendes: Jemand sei für Musik seiner Natur nach völlig unempfänglich, so unempfänglich, wie der egoistischen Moraltheorie zufolge alle Menschen für die Interessen Anderer sind. Er sei aber eifriger Besucher von Musikaufführungen, weil er da sich zeigen, allerlei Schönes sehen, Freunde treffen, plaudern, den Liebenswürdigen spielen, kurz sich an allem Möglichen freuen kann, was mit der Musik nichts zu thun hat. Meint man, ein solcher eifriger Konzertbesucher könne durch die Macht der Gewohnheit im Laufe der Zeit zum Musikenthusiasten werden, zu einem Menschen, dem Musik als solche inneres Bedürfnis ist?

Angenommen, es wäre in ihm ein Grad von musikalischer Empfänglichkeit, nur zunächst nicht ausgebildet, so könnte diese freilich durch die Übung in ihm geweckt und ausgebildet werden. Und daraus könnte sich schließlich jener Erfolg ergeben. Besteht aber diese Voraussetzung nicht, so wird ein solcher Mensch fortfahren, Musik über sich ergehen zu lassen, solange ihm jene außermusikalischen Freuden winken. Er wird ebenso gewiß darauf

verzichten, wenn dieser Zweck wegfällt. Und nie vollends wird es geschehen, daß er einem innerem Drang zur Musik jene ihm am Herzen liegenden Freuden opfert. Auch psychologisch entsteht nun einmal nicht etwas aus nichts; auch die Macht der „Gewohnheit" kann dies Wunder nicht vollbringen.

Ebenso kann gewiß auch, wer aus egoistischem Interesse Anderen Gutes thut, in der Folge dazu gelangen, dies Gute zu thun ohne solches Interesse. Aber dabei ist vorausgesetzt, daß die Neigung dazu schon vorher in seiner Natur selbständig begründet lag. Indem ich, aus Selbstsucht, also ohne an Freude oder Leid Anderer zu denken, doch thatsächlich Anderen Freude schaffe, oder sie von einem Leid befreie, habe ich *Gelegenheit*, den Wert, den die Freude Anderer oder die Befreiung derselben von einem Leide für mich hat, zu *erleben*. So kann, auf Grund der *Bethätigung* des *Egoismus*, ein *altruistisches* Wertgefühl in mir wachgerufen werden. Und dies kann dann weiterhin selbständig in mir wirken. Dazu ist nur eben erforderlich, daß ein solches altruistisches Wertgefühl in mir schlummerte. Angenommen, dies wäre nicht der Fall, so würde ich dabei bleiben, Anderen Gutes zu thun lediglich dann, wenn ich davon einen Vorteil für mich erwarten kann.

Nicht minder übel bestellt ist es um einen anderen Versuch, den Altruismus aus dem Egoismus abzuleiten. Der Gedankengang desselben ist folgender: Von jeher haben die Menschen, begreiflicherweise, solche Handlungen Anderer für lobenswert erklärt, die, obgleich aus egoistischen Motiven entsprungen, doch ihnen, den Lobenden, zu gute kamen. So finden wir, wohin wir blicken, überall mit Handlungen, die anderen als den Handelnden zu gute kommen, das Prädikat „lobenswert" verknüpft. Diese Begriffsverknüpfung oder dies Urteil eignen wir uns an, genau so, wie wir auch sonst Urteile, die wir von allen Seiten hören, uns aneignen. Wir halten also Handlungen, die Anderen dienen, für lobenswert. Und indem wir sie für lobenswert halten, fühlen wir uns getrieben, sie zu vollbringen.

Diesem Gedankengang liegt eine Verwechselung zu Grunde. Es ist wahr: Wenn ich ein Urteil über eine physikalische oder historische *Thatsache* von allen Seiten höre, so glaube ich schließlich

daran. Das fremde Urteil wird unmittelbar mein eigenes. Aber das Urteil, eine Handlung sei lobenswert, ist nicht ein solches objektives Thatsachenurteil, sondern ein Werturteil. Es sagt nicht, daß der Handlung irgend welche Eigenschaft zukomme, sondern, daß sie den Urteilenden in bestimmter Weise innerlich anmute. Und solche Urteile sind nicht durch Worte unmittelbar übertragbar.

Auch ästhetische Urteile sind Werturteile. Angenommen nun, jemand versichert, ein Gemälde, das mich völlig gleichgiltig läßt, sei schön, wunderbar, entzückend. Dann höre ich zunächst diese Worte. Ich glaube vielleicht auch, daß der Redende selbst wirklich von dem Gemälde entzückt ist. Vielleicht sage ich schließlich sogar, um ihn nicht zu kränken: Ja, es ist so. Aber meint man, es werde dadurch jemals das Gemälde für mich schön, es könne durch die Worte auch für mich den, dem Sinne derselben entsprechenden ästhetischen Wert gewinnen?

Angenommen allerdings, der Schwärmer schwärmte nicht blos, sondern machte mich auf Züge des Gemäldes, die mir bisher entgangen sind, aufmerksam, oder veranlaßte mich durch seinen Lobpreis das Gemälde überhaupt erst richtig zu betrachten, und mich, so wie es jedes Kunstwerk erfordert, in dasselbe hineinzuleben. Dann gewiß könnten seine Worte eine eigene ästhetische Wertschätzung in mir zu stande bringen. Aber diese Wertschätzung stammte dann doch aus mir. Sie käme zu stande, indem ich in dem Gemälde etwas entdeckte, daß in mir selbst Widerhall findet, oder zu dem ich selbst in meinem Innern ästhetisch Ja sagen muß.

Damit ist zugleich gesagt, wie allein das ästhetische Werturteil oder — um Mißverständnisse auszuschließen, die an das Wort „Urteil“ sich knüpfen könnten, — wie allein die ästhetische Wertung oder das ästhetische Wertbewußtsein entstehen kann. Nämlich durch eigenes inneres Erleben des Wertes.

Ebenso nun verhält es sich mit den ethischen Werturteilen. Mögen Tausende eine Handlung edel nennen. Dies überzeugt mich vielleicht, daß die Tausende die Handlung edel finden. Aber für mich wird die Handlung edel erst in dem Augenblick, wo ich selbst sie edel finde, d. h. wo ich einer Einstimmigkeit derselben mit meinem eigenen sittlichen Wesen inne werde.

Dies schließt nicht aus, daß, wie auf dem ästhetischen, so auch auf dem ethischen Gebiete eigene Wertungen durch die Urteile Anderer hervorgerufen werden können. Auch hier wird mir eben vielleicht durch das Urteil erst die ganze Natur der ethisch zu bewertenden Thatsache zum Bewußtsein gebracht.

Oder: Ich gehöre einem Volk, einer Gesellschaftsklasse, einem Stande an, und sehe und höre innerhalb derselben menschliche Eigenschaften und Verhaltungsweisen immer in bestimmter, wir wollen annehmen, einseitiger Weise werten. Zugleich höre ich Gründe dieser Wertung, natürlich immer nur positive. Es wird an den Eigenschaften oder Verhaltungsweisen immer ein Punkt oder eine Seite, die an sich betrachtet, jene Wertung rechtfertigt, herausgehoben. So lerne ich auch meinerseits den Gegenstand der Wertschätzung in solch einseitiger Weise betrachten. Ich gewöhne mich daran, andere Seiten, die jene Wertung umstoßen würden, zu übersehen. Das Ergebnis ist, daß ich die fraglichen menschlichen Eigenschaften oder Verhaltungsweisen ebenso, insbesondere ebenso einseitig werte, wie diejenigen, unter deren Einfluß ich stehe.

So kann Sitte, Tradition, in meiner Umgebung herrschendes ethisches Urteil und Vorurteil mich allerdings in meinen ethischen Wertungen bestimmen. Und doch stammt dies Werten immer aus mir. Wertungen werden scheinbar unmittelbar auf mich übertragen. Sie wirken scheinbar ansteckend oder „suggestiv". In Wahrheit ist, was auf mich übertragen oder mir suggeriert wird, einzig die Betrachtung und Beleuchtung der Sache, die ich werte.

Endlich kann ich auch den Wertungen Anderer mich unterordnen, weil an diese Unterordnung gewisse Folgen geknüpft sind. Der engere oder weitere Kreis, dem ich angehöre, erklärt vielleicht nicht nur gewisse Arten des Verhaltens für recht, schicklich, ehrenhaft, sondern er versagt mir auch, wenn ich mich diesen Urteilen praktisch widersetze, Geltung, Anerkennung, Achtung. Ich kann am Ende sogar, wenn ich ihnen widerstrebe, materiell nicht unbehelligt in meinem Kreise leben. Der Gedanke nun an solche Folgen meines Verhaltens kann sich mit dem Gedanken an dies Verhalten so eng verknüpfen, daß ich ohne geflissentliches Nachdenken, oder ehrliche Prüfung meiner selbst, nicht dazu gelange, meine Wertung

des geforderten Verhaltens von der Wertung der gesellschaftlichen Folgen, die es für mich hat oder haben kann, zu scheiden. Ich dann, die Arten des Verhaltens selbst liegen mir am Herzen, wo in Wahrheit nur die Folgen derselben mir wert oder unwert sind.

Darum bleibt doch mein Wertgefühl thatsächlich an diese Folgen geknüpft. Auch daß sich ein Wertgefühl jemals von den Folgen einer Verhaltungsweise auf diese selbst übertragen könne, ist ein psychologischer Irrtum. Ich brauche nur Beides, die Verhaltungsweise und ihre Folgen, gedanklich zu isolieren, oder die Verhaltungsweise für sich ins Auge zu fassen, und es erscheint mir diese in dem Werte, den sie als solche für mich besitzt.

Fassen wir alles zusammen, so müssen wir sagen: Altruistische Neigungen — an deren Existenz niemand zweifelt, — sind in keiner Weise aus dem Egoismus ableitbar. Sie sind nicht verkappter Egoismus oder irgendwie aus dem Egoismus entstanden. Sie sind uns nicht durch Umgebung, Tradition, Gewohnheit, durch irgend welche Einwirkungen Anderer auf uns anerzogen. Sondern sie haben ihre eigene Wurzel. Und diese Wurzel ist jene unvermeidliche Sympathie zwischen Mensch und Mensch, jene eigentümliche psychologisch wohl verständliche und notwendige innere Einheit meiner selbst mit den fremden Persönlichkeiten, von denen ich weiß.

Man kann jetzt noch fragen: Wenn die altruistischen Neigungen eine solche selbständige Wurzel haben, wie ist es dann verständlich, daß sie doch oft eine so untergeordnete Rolle spielen?

Auf diese Frage giebt es verschiedene Antworten. Zunächst diese: Die egoistischen Motive stehen nicht nur neben den altruistischen, sondern sie haben auch unter im übrigen gleichen Umständen ein natürliches Übergewicht. Reproduzierte eigene Erlebnisse sind es, die ich im Akte der Sympathie in Andere verlege und darum in ihnen finde. Solche reproduzierten oder nur in der Erinnerung gegebenen Erlebnisse aber üben an sich jederzeit eine schwächere Wirkung als das gegenwärtige thatsächliche Erlebnis. Es ist demnach eine unvermeidliche Thatsache, daß ich in meinen Interessen mir jederzeit selbst der Nächste bin.

Freilich kann ich nun diese reproduzierten und in Andere ver-

legten eigenen Erlebnisse mir sicherer und lebhafter oder weniger sicher und lebhaft vergegenwärtigen. Und je sicherer und lebhafter ich mir sie vergegenwärtige, um so mehr können sie hinsichtlich der Wirkung, die sie in mir üben, dem nicht nur reproduzierten, sondern jetzt thatsächlich in mir vorgehenden Erlebnisse sich nähern. Je sicherer und lebhafter ich in das Leid Anderer mich hineindenke, um so mehr kann dies in mir, — nicht nur in gleicher Art, sondern auch in annähernd gleicher Stärke wirken, wie das gleiche Leid, das jetzt unmittelbar mich selbst beträfe.

Indessen dies „Hineindenken" muß eben doch erst wirklich stattfinden. Und daß es stattfindet, ist keineswegs selbstverständlich.

Ich sagte, dies Hineindenken liege in unserem Wissen um eine fremde Persönlichkeit. Dies Wissen aber ist erworben. Es beruht auf der Deutung der wahrgenommenen Zeichen oder Anzeichen für das Dasein einer so oder so gearteten Persönlichkeit, insbesondere einer Persönlichkeit, die dieses oder jenes in sich erlebt. Diese Deutung aber muß erlernt werden.

Und vermögen wir auch diese Deutung sicher zu vollziehen, so kann doch jenes „Wissen" immer noch sehr verschiedener Art sein. Ich kann allerlei wissen, ohne von dem Gewußten ein deutliches Bewußtsein zu haben. Ich sehe etwa einen elektrischen Akkumulator und weiß, es ist ein solcher. Aber ich habe kein Bild von dem, was das Wort eigentlich bedeutet. Mein Wissen ist ein Wortwissen, ein Wissen, daß gewisse Begriffe gelten, aber kein Wissen um die Sache, kein inneres Gegenwärtighaben derselben.

So kann auch mein Wissen um Anderer Freude und Leid ein Wortwissen sein. Ich weiß, die Worte „Freude" und „Leid" sind hier am Platze. Aber die Sache, die ich damit bezeichne, findet sich nicht in meinem Bewußtsein, oder sie findet sich darin nur wie ein flüchtiger Schatten. Solches Wissen hat keine Kraft.

Schließlich darf aber vor allem die allererste Bedingung der Wirksamkeit altruistischer Motive nicht übersehen werden. Sie besteht in der Energie des eigenen Erlebens: Wer sich über eine Sache selbst nicht herzlich freuen kann, oder wer ein Übel, das ihm widerfährt, nicht in seiner ganzen Größe zu fühlen vermag, der ist auch nicht fähig, dergleichen in Anderen völlig mitzuerleben.

Freude und Leid über eigene Güter und Übel ist an sich betrachtet egoistisch. Wir können insofern sagen: Ein starkes egoistisches Wertgefühl ist die erste Bedingung altruistischer Wertgefühle.

Dies egoistische Wertgefühl entwickelt sich. Es erweitert und vertieft sich. Mit ihm zugleich können dann auch erst die altruistischen Wertgefühle sich erweitern und vertiefen.

Andererseits ist die Entwickelung der letzteren abhängig von der Entwickelung der Beziehungen zwischen dem Individuum und der Menschheit. Je mannigfacher und enger diese Beziehungen werden, desto mehr besteht eine Brücke zwischen den Individuen, durch welche das Sichhineinfinden und Sichhineinleben des einen in das andere, also die altruistische Anteilnahme vermittelt und erleichtert wird. Dabei ist, in der schon oben bezeichneten Weise, der Egoismus ein möglicher Ausgangs- oder Durchgangspunkt für den Altruismus: Beziehungen sind zunächst geknüpft aus egoistischem Interesse, zu wechselseitigem Schutz und wechselseitiger Hilfeleistung. Die Bethätigung dieser Interessen aber giebt zur Weckung sympathischer Wertgefühle Anlaß.

Es kommt hinzu, daß mit der Erweiterung jener Beziehungen mehr und mehr der Mensch den Menschen als sich selbst nicht nur äußerlich, sondern innerlich gleichartig *kennen* und *verstehen* lernt. Der Allgemeinbegriff „Mensch", der zunächst vorzugsweise die gemeinsame äußere Bildung und Daseinsweise bezeichnet, verinnerlicht sich und gewinnt reicheren Inhalt. „Menschen" werden Wesen mit gleichen Bedürfnissen und gemeinsamen Zielen. Noch dem Griechen sind alle Anderen Barbaren. Dem Christentum sind alle in gleicher Weise Kinder Gottes oder berufen, solche zu werden.

Blicken wir jetzt zurück auf das über das Verhältnis des Altruismus zum Egoismus Gesagte, so erscheint nun freilich auch uns, sogar in verschiedenem Sinne, der Egoismus als das Primäre, der Altruismus als das Sekundäre. Der Zustand einer ursprünglichen ausschließlichen Herrschaft des Egoismus freilich ist eine Fiktion. Aber eine ursprüngliche Vorherrschaft egoistischer Motive ist natürlich, beim primitiven Menschen und beim Kinde.

Und sie ist es in gewissem Sinne auch *bei uns*, nämlich in

dem Sinne, in dem jede geistige Stumpfheit, Trägheit und Gedankenlosigkeit natürlich ist. Und das Eingeschlossensein in egoistische Motive ist eben solche Stumpfheit, Trägheit, Gedankenlosigkeit.

Und doch ist ein derartiger Zustand unseres Geistes auch wiederum nicht natürlich.

Es ist natürlich, wenn uns der Mond zunächst den Eindruck macht, er sei so groß und so beschaffen, wie wir ihn sehen, und stehe da, wo er zu stehen scheint, etwa in geringer Höhe über dem Hause des Nachbars. Aber es wäre nicht natürlich, wenn wir dabei bleiben, und uns in unserem Verhalten dadurch bestimmen lassen wollten. Es wäre beispielsweise nicht natürlich, wenn wir jenem unmittelbaren Eindruck vom Orte des Mondes folgend auf das Dach des Nachbars steigen wollten, um uns von da aus den Mond in unmittelbarer Nähe zu betrachten. Sondern es ist natürlich, daß wir zugleich die astronomischen Thatsachen in Rechnung ziehen, die sich uns nicht so unmittelbar darbieten, und die geeignet sind, jenen ersten und nächsten Eindruck zu korrigieren.

Genau so ist es nicht natürlich, sondern unnatürlich, wenn wir in unserem Urteil über das, was sein soll und nicht sein soll, und demgemäß in unserem Handeln, uns nur bestimmen lassen durch die unmittelbar persönlichen Erlebnisse; wenn wir etwa, weil uns ein eigenes Vergnügen lockt, an dem Armen, der hilflos am Wege liegt, achtlos vorbeigehen; oder das Unsrige genießen und derer vergessen, die Not leiden. Unser Vergnügen ist ja gewiß eine Thatsache, aber die Not Anderer ist eine ebensolche Thatsache. Und es könnte sein, daß diese letztere Thatsache, wenn wir sie recht bedenken, uns ein anderes Verhalten als wünschenswert und recht erscheinen ließe, als dasjenige ist, das wir zu üben im Begriffe sind; genau so, wie uns die astronomischen Thatsachen ein anderes Urteil über Größe und Ort des Mondes als wahr erscheinen lassen, als die Thatsachen, die der unmittelbare Augenschein in sich schließt. In diesem Falle wäre das Nichtachten auf den am Wege liegenden Unglücklichen, oder das Vergessen der Not in der Welt, Gedankenlosigkeit, sowie das naive Urteil über Größe und Ort des Mondes, wenn wir dabei blieben, Gedankenlosigkeit wäre.

Es ist aber leicht zu sehen, daß jene Gedankenlosigkeit in

höherem Grade diesen Namen verdient. Wir sind nicht alle Astronomen, aber wir sind alle Menschen. Jene astronomischen Thatsachen müssen wir dem Astronomen glauben. Von den Thatsachen dagegen, die die Not in der Welt beweisen, können wir uns selbst überzeugen. Und macht es uns zu viel Mühe, uns durch den Augenschein davon zu überzeugen, so giebt es Thatsachen genug, aus denen wir sie mit Sicherheit erschließen können. Und nichts hindert uns dann, uns in die Seele der Notleidenden zu versetzen und die inneren, seelischen Thatsachen des Kummers, des vergeblichen Ringens uns zu vergegenwärtigen, und sie in uns selbst mitzuerleben. So sind es also für uns offenkundige Thatsachen, denen gegenüber wir gedankenlos bleiben, wenn wir Egoisten sind.

Dazu kommt noch Eines. Was im Grunde geht uns, — ich meine nicht die Astronomen, sondern uns alle, — der Mond an, so lange es noch Menschen giebt, die uns etwas angehen können. Erkenntnis von Naturthatsachen, und mögen diese noch so wichtig sein, hat doch für uns Wert, nur weil sie einem menschlichen Bedürfnisse entspricht. Also sind die menschlichen Bedürfnisse, und die Menschen, die diese Bedürfnisse haben, für uns das zunächst Wichtige. Nichts kann uns Menschen näher angehen als der Mensch.

Hier erscheint die Gedankenlosigkeit des Egoismus auf ihrer vollen Höhe. Es ist nicht nur Gedankenlosigkeit, sondern Wahnwitz, weil zum Prinzip erhobene Gedankenlosigkeit, wenn wir den Egoismus zum Moralprinzip machen.

Schließlich würde ein solches Moralprinzip sich selbst aufheben. Bin ich reiner Egoist, so kann ich nur fordern, daß alle mir dienen. Umgekehrt, fordere ich von Anderen, daß auch sie Egoisten seien, also sich selbst dienen, so erkenne ich ihr Recht, ihren eigenen Interessen zu dienen, an. Diese Anerkennung aber macht mich zum Altruisten.

Zweiter Vortrag.

Die ſittlichen Grundmotive und das Böſe.

Mit den in unſerem erſten Vortrag unterſchiedenen Motiven, den egoiſtiſchen und den altruiſtiſchen, ſind die Gattungen menſchlicher Motive nicht erſchöpft. Es fehlen noch diejenigen Motive, die wir ſchon hier, Späterem vorgreifend, als die eigentlichen ſittlichen Grundmotive bezeichnen können.

Ich ſprach ſchon, als ich den „Egoismus“ genauer abgrenzte, von der Möglichkeit, daß wir zu einer Handlung oder Weiſe des Verhaltens uns beſtimmen laſſen — nicht durch die Rückſicht auf eigene oder fremde „*Güter*“, ſondern durch das Streben uns ſelbſt *achten* zu können. Iſt dies Egoismus?

Wiederum kann man zweifellos den Begriff des Egoismus künſtlich ſo erweitern. Aber wir ſahen an der ſoeben bezeichneten Stelle bereits: Der gemeine Sprachgebrauch ſträubt ſich gegen dieſe Erweiterung. Für ihn iſt ein „Egoiſt“ nur der *Selbſtſüchtige*. Und unter dem Selbſtſüchtigen verſtehen wir denjenigen, der in ſeinem Handeln *für* ſich ſelbſt etwas ſucht oder der ſich ſelbſt etwas, von ſeiner Perſon Verſchiedenes, *zu eigen* zu machen ſtrebt. Dagegen iſt es für jenen Sprachgebrauch das Gegenteil des Egoismus, wenn ich mit Preisgabe von Gütern und Genüſſen, *in* mir ſelbſt etwas ſuche, wenn mir in meinem Handeln nicht, was mir durch dasſelbe *zu teil* wird, ſondern die Weiſe, wie ich mich darin

bethätige, als ein Befriedigendes oder Erstrebenswertes vorschwebt; wenn ich darauf abziele — nicht daß ein Objekt um meinetwillen so oder so beschaffen sei, sondern daß ich selbst in meinem Verhalten als so oder so beschaffen mir erscheine.

In jedem Falle würde jener künstlich erweiterte Begriff des Egoismus vollkommen Entgegengesetztes in sich vereinigen und darum für die Ethik wertlos sein. Es giebt ja schließlich für uns keinen fundamentaleren Gegensatz, als den Gegensatz zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir haben, zwischen uns und der Welt der Dinge.

Andererseits sind die Motive der Selbstachtung doch auch keine altruistischen. Soweit ich handle, um vor mir selbst Achtung haben zu können, denke ich an mich und nur an mich. Soweit die Selbstachtung das ist, was ich erstrebe, hat mein Handeln mit der Rücksicht auf Andere nichts zu thun.

Das Handeln aus Motiven der Selbstachtung ist also weder egoistisch, noch altruistisch. Der Gegensatz des Egoismus und des Altruismus findet hier überhaupt keine Stelle. Es ist eine alles Maß überschreitende Oberflächlichkeit, wenn manche Moralisten bei Betrachtung des menschlichen Handelns immer nur die egoistischen und die altruistischen Motive einander gegenüberstellen, da doch nun einmal die Motive der Selbstachtung gleich thatsächlich neben ihnen stehen. Jene sind Sachwertgefühle, diese Persönlichkeitswertgefühle. Und, wie ich vorhin schon andeutete, die Persönlichkeitswertgefühle sind die eigentlichen ethischen Grundmotive. Trifft dies letztere zu, dann gelangen jene Moralisten mit ihrer Unterscheidung überhaupt nicht bis ins eigentlich ethische Gebiet.

Die Motive der Selbstachtung, so sagte ich soeben, sind Persönlichkeitswertgefühle. Sie fallen darum nicht zusammen mit den Persönlichkeitswertgefühlen überhaupt. Sie sind Gefühle des Wertes der eigenen Persönlichkeit. Wir nennen sie kurz: Eigenwertgefühle.

Sind nun diese Gefühle oder Motive, obzwar nicht selbst egoistisch, doch vielleicht auf den Egoismus zurückführbar?

Der genauere Sinn dieser Anschauung müßte dieser sein: Was meinen Wert ausmacht, oder mich mir selbst achtungswert macht,

das ist nichts anderes als meine Fähigkeit, mir, ohne Rücksicht auf Andere und, wenn es sein muß, auf Kosten Anderer, Güter und Genüsse irgendwelcher Art zu verschaffen, Gesundheit, Reichtum, Macht, Ehre und dergl. Ich habe Achtung vor mir, dies heißt: Ich weiß, daß ich, so wie ich bin, zur Verwirklichung egoistischer Zwecke tauglich bin, und freue mich darüber. Ich habe, indem ich dieser Tauglichkeit mir bewußt werde, den angenehmen Vorgeschmack dieser dadurch ermöglichten Güter und Genüsse. Und: Ich handle, um mich selbst achten zu können, dies heißt: Ich handle, um die Möglichkeit dieses Vorgeschmackes nicht zu verlieren.

Indessen, diese Anschauung wäre wiederum eine sonderbare Vergewaltigung der Thatsachen. Gewiß kann ich auch auf meine Tauglichkeit oder Tüchtigkeit zur Verwirklichung egoistischer Zwecke stolz sein. Aber schon dieser Stolz ist etwas von der Freude an der Verwirklichung solcher Zwecke Verschiedenes. Güter können mir auch durch die Gunst des Zufalles zu teil werden. Dann aber fehlt jener Stolz, d. h. es fehlt die besondere Art der Befriedigung, die mir eben daraus erwächst, daß ich die Güter erworben habe. Es fehlt das beglückende Kraftbewußtsein, das ganz eigenartige, befreiende und ausweitende Gefühl des Könnens, der Energie oder Macht meines Wollens.

Gehen wir auf diese Frage noch etwas näher ein. Man weist jetzt so gern bei ethischen Betrachtungen hin auf primitive Entwickelungsstufen, auf erste Anfänge. Folgen wir diesem Hinweis. Wir begegnen dann etwa dem Wilden, der sich zu Tode martern läßt, ehe er zu Kreuze kriecht, d. h. ehe er auf das stolze Gefühl verzichtet, der Willensstarke zu sein, der, den Martern standhaltend, sich selbst behauptet.

Oder wir sehen denselben Wilden alles Behagen und vielleicht sein Leben der Rache opfern. Die Rache ist für ihn Selbstbefreiung. Er hat von ihr nichts, kein Gut wird ihm dadurch zu teil, außer diesem Gefühl der beglückenden Selbstbefreiung. Ohne die Rache würde er sich klein, schwach, feige erscheinen. Und er will sich groß, stark, überlegen fühlen.

Vielleicht auch ist er selbst nicht rachsüchtig. Aber er muß sich rächen. Sonst fällt er der Verachtung seiner Genossen anheim.

Und er *will* nicht verachtet sein. D. h. wiederum: er will sich nicht *selbst* verachten. Die Verachtung Anderer würde uns nichts bedeuten, wenn sie nicht als eine in uns stattfindende Verneinung unseres Selbstbewußtseins von uns innerlich miterlebt würde.

So ist jedes Streben nach Ehrung durch Andere ein Streben nach Selbstachtung. Giebt es ursprünglich *jenes Streben*, so giebt es ursprünglich Motive der *Selbstachtung*.

Oder man vergegenwärtige sich das Kind, das Schlägen und Versprechungen gegenüber trotzig seinen Willen behauptet; und schließlich triumphiert, wenn man ihm denselben lassen muß, obgleich es davon nur den Schaden hat.

So wenig wie dieser Trotz, so wenig entstammt das kindliche *Spiel*, oder die Freude an demselben, Nützlichkeitserwägungen. Es liegt ja eben in der Natur des Spieles, objektiv oder sachlich betrachtet, *zwecklos* zu sein. Das Kind spielt, d. h. es bethätigt sich und ist in solcher Bethätigung seiner selbst glücklich. Es ist glücklich im Aufbauen und im Zerstören, sofern es in Beidem sich selbst bethätigen kann.

Freilich sind hier zwei Momente zu unterscheiden: die Freude am eigenen Thun als solchem, und die Freude am *Gelingen*. Letztere Freude ist besonderer Art. Etwas gelingt mir, d. h. die Dinge oder Objekte fügen sich meinem Wollen.

Aber die Freude des Kindes ist nicht bloß Freude dieser letzteren Art. Die Freude am Gelingen ist naturgemäß um so größer, je widerstandsloser sich die Dinge dem Wollen fügen, je *leichter* also das Gewollte gelingt. Nun können wir ja dem Kinde das Gelingen erleichtern. Wir können ihm helfen. Thun wir dies aber bei dem, was das Kind aus eigener Kraft vollbringen könnte, so zerstören wir vielleicht seine Freude. Wir nehmen ihm das, was es eigentlich will, das stolze Bewußtsein *eigener Kraft* und *eigenen Könnens*, diesen Genuß seines *Selbstgefühls*.

Völlig können wir schließlich das Kind um seine beste Freude betrügen, wenn wir es mit Spielsachen überhäufen, bei denen ihm selbst gar nichts zu thun übrig bleibt. Vielleicht ist das Kind klüger als wir: Es läßt die Sachen, an denen *wir* unsere Freude haben, liegen, und macht sich *selbst* aus einem *Nichts* ein Objekt

seines Spieles. Vielleicht aber gelingt uns unsere Bemühung: Das Kind wird so „sachlich", wie wir es, durch solche Art der Erziehung oder durch das Schicksal, geworden sind. Dann haben wir dem Kinde großen Schaden zugefügt.

Gleicher Art ist die Freude des Kindes am Lernen. Nicht minder der Stolz, wenn es Erwachsenen hilfreich zur Hand gehen, oder kleine Dienste leisten kann. Vom Nutzen des Lernens fürs Leben weiß das Kind noch nichts. Es freut sich nur einfach darüber, daß es lernen darf. Auch wenn das Kind im Lernen ehrgeizig ist und der Erste sein will, so setzt dies voraus, daß dasjenige, worin es der Erste sein will, ihm als etwas Wertvolles erscheint.

Auch hier wiederum muß allerdings unterschieden werden die Freude am Thun und die Freude am Gelingen. Das Gelingen der intellektuellen Bemühung ist das Wissen, die Erkenntnis. Das Kind ist wißbegierig. Aber größer als die Freude am Wissen als solchem ist bei ihm, wie bei uns, die Freude am Suchen und Finden, an der geistigen Regsamkeit, an der das kindliche Vermögen nicht übersteigenden intellektuellen Arbeit.

Gehen wir von hier noch einen Schritt weiter. Beachten wir den Heranwachsenden. In vielfacher Gestalt finden wir da die Freude des Menschen an der Weise, wie er selbst sich fühlen darf. Wir bemerken die Lust am kühnen Wagen, den Stolz des Standhaltens gegen Hindernisse, das trotzige, vielleicht lachende Verbeißen von Schmerzen und dergl. Wir sehen das Auge des Knaben leuchten, nicht weil ihm eine erfreuliche oder nützliche Sache zu teil geworden, sondern weil er seiner selbst inne geworden ist, weil er eine Kraft in sich entdeckt und ihre Bethätigung verspürt hat.

Die hier bezeichneten Arten des Kraftgefühls oder Gefühls der Selbstbethätigung schätzt man vielleicht nicht allzu hoch. Aber worauf es hier ankommt, das ist zunächst nur dies, daß sie bestehen, und eine selbständige psychologische Thatsache darstellen.

Eine ebensolche Thatsache wird man dann aber auch zu sehen haben in der spezifisch sittlichen Selbstachtung, dem beglückenden Bewußtsein des pflichtgemäßen Wollens und Handelns, dem stolzen Selbstgefühl dessen, der, was er für recht erkannt hat, festhält,

mag es ihm auch keinerlei Lohn, sondern lediglich Spott und Verfolgung eintragen, ja vielleicht ihn ans Kreuz oder auf den Scheiterhaufen führen. Denn, was dort und hier vorliegt, ist im letzten Grunde Dasselbe. Es ist dasselbe „Selbstgefühl", so verschieden auch der Grund und der spezielle Inhalt dieses Selbstgefühls und demgemäß auch sein Wert sein mag.

Demnach kann auch das sittliche Selbstgefühl nicht aus egoistischen Erwägungen entstanden sein. Es kann nicht etwa dem von Hause aus lediglich egoistisch gerichteten Menschen durch die Umstände oder die Kunst des Menschen *anerzogen* sein.

Die Wirkung dieser Erziehung müßte ja der Hauptsache nach vielmehr die entgegengesetzte sein. Überall finden wir eine Kunst der Erziehung, die Großes gethan zu haben glaubt, wenn es ihr gelungen ist, die Kraft und den Stolz des eigenen freien Thuns, statt zu erziehen, vielmehr zu *brechen*, Menschen zu bilden, die sklavisch nach Lohn und Strafe handeln, die blind gewohnheitsmäßig der Regel sich fügen oder klug Vorteil und Nachteil im Leben erwägen. Oder wir sehen eine Kunst der *Regierung*, die ihr Höchstes darin sieht, Menschen zu nützlichen Rädern in einer Maschine zu machen.

Und nicht demjenigen ist im *natürlichen Kampf* des Lebens das *Glück* vorzugsweise hold, der in seinem Handeln überall durch die Frage sich bestimmen läßt, wie er am meisten sich selbst achten oder mit sich selbst sich einstimmig fühlen könne. Wer äußerem Glück nachgeht, der muß viel eher den Umständen, den Launen des Zufalls, dem Willen der Mächtigen und „Einflußreichen" sich beugen, der öffentlichen Meinung mit ihren Vorurteilen, ihren Begriffen von „Ehre" und dergl. opfern; mit der Menge, und ihren Vergötterten zuliebe, Hurrah und Kreuzige schreien.

Man hat speziell von unserer Zeit gesagt, es herrsche in ihr ein Materialismus der Gesinnung. Damit ist gemeint das rücksichtslose Jagen nach äußeren Gütern. Und man hat diesem „Materialismus" hinzugefügt das „Strebertum". Mit letzterem nun ist im Grunde nur eine andere Seite derselben Sache bezeichnet: Das Strebertum, d. h. das Opfer der Selbstachtung in jeder Gestalt, ist eben ein Mittel der erfolgreichen Bethätigung

jener Gesinnung. Wer dies Mittel verschmäht, wer allzu sehr darnach fragt, ob er in seinem Handeln sich selbst treu bleiben, ob er in ihm sich stark, weit, frei fühlen könne, der ist in Gefahr, als ein Narr zu erscheinen, von Menschen ausgestoßen, vom Schicksal zerrieben zu werden. Und auch angenommen, diese Gefahr verwirkliche sich nicht, so ist doch die Furcht davor ein schlechtes Mittel, zur Selbstachtung oder zum Streben darnach zu erziehen.

Es ist aber auch an sich ein unmöglicher Gedanke, daß Motive der Selbstachtung irgendwie aus egoistischen, oder sonstigen anders gearteten Motiven entstehen. Auch hier wiederum erheben die psychologischen Thatsachen Einspruch. Jene Motive erwachsen aus der Natur des Menschen selbständig, und neben allen sonstigen Motiven.

Wie entstehen denn überhaupt in uns Gefühle der Befriedigung? Ein Objekt bietet sich meiner Wahrnehmung dar. D. h. es verlangt in mir Einlaß oder Aufnahme. Es beansprucht einen Teil meiner Aufmerksamkeit. Es fordert, daß ich ihm innerlich mich zuwende. Jetzt fragt es sich, wie meine seelische Natur zu dieser Zumutung sich verhält, ob der Akt der Wahrnehmung, der dies bestimmte Objekt zum Inhalte hat, einem Bedürfnis oder einer natürlichen Thätigkeitsrichtung meines Geistes entspricht oder nicht, bezw. ob er mit dem, was im übrigen jetzt in mir sich abspielt, in Einklang steht oder zu ihm in Gegensatz tritt. Jenachdem das Eine oder das Andere der Fall ist, entsteht in mir ein Gefühl der Befriedigung oder des Gegenteils. Das Gefühl überhaupt ist der unmittelbare Bewußtseinsreflex der Weise, wie ein seelischer Vorgang ins Ganze der Seele und ihrer jeweiligen Inhalte sich einfügt. Das Gefühl der Befriedigung oder Lust ist die Art, wie die Einstimmigkeit eines psychischen Vorganges mit dem, was er in der Seele vorfindet, sich dem Bewußtsein unmittelbar kund giebt. Je mehr Kraft ein psychischer Vorgang seiner Natur nach besitzt oder eine je größere Mannigfaltigkeit er in sich schließt, und je größer zugleich jene Einstimmigkeit ist, desto höher ist die Befriedigung.

Hier rede ich zunächst von dem von mir Unterschiedenen, das sich mir darbietet, oder von dem Objektiven, das mir zu teil wird. Aber es kann auch ebenso mein inneres Thun oder Wollen mit sich selbst, oder ich kann mit mir, in meinem Thun oder Wollen,

in jedem Abzielen auf ein Objekt oder Michbefassen mit einem solchen, mehr oder minder in Einklang oder in Gegensatz stehen. Und auch da bestehen die Möglichkeiten der größeren oder geringeren Kraft, und des reicheren oder weniger reichen Inhaltes dieses Thuns oder Wollens.

Und daraus muß sich der gleiche Erfolg ergeben. Je größer die Intensität meines inneren Thuns, oder je reicher ihr Inhalt ist, und je mehr ich zugleich in diesem Thun mit mir selbst einstimmig bin, desto größere Lust fühle ich. Nur daß die Lust hier nicht auf die Objekte, sondern eben auf mein Thun, oder auf mich, auf das in solchem Thun seiner selbst inne werdende Subjekt, bezogen erscheint.

Es konzentriert sich etwa mein ganzes Thun, die Kraft meines Wollens in einem Punkte. Oder ich umfasse geistig, mit bewußter Aktivität, ein Mannigfaltiges. Zugleich schließt sich dieses Mannigfaltige in einem Punkte zusammen; mein Wollen hat eine einheitliche Richtung oder einen Mittelpunkt, dem sich alles übrige dienend unterordnet. Dann habe ich ein entsprechendes Gefühl: ein Gefühl der Kraft oder Größe, ein Gefühl des Reichtums oder der inneren Weite, ein Gefühl der Einstimmigkeit mit mir selbst oder der inneren Freiheit. Kraft, Reichtum, Einstimmigkeit, das sind auch hier die Faktoren, die das Gefühl der Lust bestimmen. Das Gefühl der inneren Kraft, das Gefühl der inneren Weite und der inneren Freiheit, das sind die möglichen Weisen des beglückenden Selbstgefühls. Ihre Einheit ist das „Selbstgefühl" im positiven Sinne dieses Wortes, oder das Selbstwertgefühl.

Dies Selbstwertgefühl und das Gefühl des Wertes von Objekten, diese beiden bezeichnen also nebeneinander bestehende Richtungen oder Weisen unseres Wertgefühles. Unser psychisches Leben ist ein Wechselspiel zwischen uns und den Objekten. Es ist innerhalb dieses Wechselspieles bald Thun, bald einfaches Erleben, bald Aktivität, bald Passivität. Es ist, genauer gesagt, bald mehr das Eine, bald mehr der Andere, oder es tritt für unser Bewußtsein in ihm bald diese, bald jene Seite in höherem Grade heraus.

Und überall wirken hier gleichartige Bedingungen Gleichartiges Es können aber insbesondere auch bald auf der einen, bald auf der

anderen Seite gleichartige Bedingungen des Wertgefühls oder der Befriedigung gegeben sein.

Damit ist jede Rückführung der einen Art des Wertgefühles auf die andere ausgeschlossen. Sie erwachsen nebeneinander nach dem gleichen Gesetz.

Auch hier können wir nun wiederum, — wie bei den altruistischen Wertungen, — fragen: Wie es denn komme, daß das Selbstwertgefühl in unserem Handeln oft so wenig bestimmend hervortrete. Darauf haben wir ähnliche Antworten zu geben, wie sie dort gegeben wurden: Die Objekte der Außenwelt sind nun einmal für unser Bewußtsein das Erste. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung geben zunächst der Persönlichkeit einen Inhalt. Erst wenn sie einen solchen Inhalt gewonnen hat, besteht für die Persönlichkeit etwas, woran oder dem gegenüber sie sich bethätigen kann. Und erst dann kann dieselbe, in dieser Thätigkeit, ihrer selbst inne werden.

Die Gegenstände der Sinne, die Objekte der Außenwelt sind aber nicht nur der erste Inhalt unseres Bewußtseins. Es muß auch das Interesse des Menschen zunächst darauf gerichtet sein, weil sie ihm das Dasein ermöglichen. Er bedarf ihrer zunächst zur Nahrung und zum Schutze. Und daß wir existieren, ist ja nun einmal die Voraussetzung dafür, daß wir irgendwie existieren, auch daß wir als Persönlichkeiten existieren, die sich selbst werthalten oder auf sich selbst „etwas halten" können. Wer noch mit allen seinen Kräften um das nackte Leben kämpfen muß, kann freilich auch in diesem Kampfe ein Gefühl des Stolzes haben. Er hat sogar ein höheres Recht dazu, als derjenige, der um nichts kämpft. Er steht dem Adel der Menschheit näher als derjenige, der im Genießen jede Kraft zur Arbeit an sich und im Dienste Anderer verkümmern läßt. Aber die reichere und vollere Ausgestaltung des Menschen in ihm, und das reichere und weitere Bewußtsein seiner selbst, das darauf beruht, bleibt ihm notwendig versagt.

Damit ist zugleich gesagt, daß die Eigenwertgefühle ebenso wie die altruistischen Sachwertgefühle, in ihrem Auftreten und ihrer, das Handeln der Menschen bestimmenden Wirkung einem Gesetze

der Entwickelung unterliegen. Drei Bedingungen dieser Entwickelung lassen vor allem sich aufzeigen.

Es bedarf zur volleren und reicheren Entwickelung derselben einmal eines Maßes der Freiheit in dem Kampfe um das materielle Dasein. Davon war soeben die Rede.

Andererseits kann sich die Persönlichkeit allseitiger bethätigen, und demnach ein reicheres Selbstbewußtsein gewinnen, in dem Maße, als die Erfahrungen sich mehren und vermannigfaltigen, der Gesichtskreis sich erweitert, und damit zugleich immer neue Zwecke für den Menschen entstehen. Auch neue egoistische Zwecke wecken neue Kräfte und geben dem Eigenwertgefühl neuen Inhalt.

Endlich ist vor allem noch dies zu bedenken: Jeder Mensch steht auf irgendwelcher Stufe des Menschseins, besitzt also seinen Persönlichkeitswert, der ihm zu irgend einer Höhe des Selbstbewußtseins Grund giebt. Zugleich ist jeder Mensch in Gefahr, mit seiner Stufe des Menschseins sich zu begnügen, so lange er nicht Anlaß hat, die Vorstellung einer höheren Stufe desselben in sich auszubilden. Solchen Anlaß nun giebt, — nicht einzig, aber vorzugsweise die Kenntnis anderer Menschen und das sich Messen an ihnen, wie es aus den Beziehungen zwischen Menschen oder dem socialen Verkehr erwächst.

Bald in diesem, bald in jenem Punkte erscheint mir, wenn ich um mich blicke, in einem anderen Menschen „der" Mensch über das in mir selbst vorgefundene Maß hinaus gesteigert. Dies heißt, wie wir wissen: Lebensäußerungen Anderer wecken in mir die Vorstellung einer Steigerung eines Momentes in meinem eigenen Wesen. Es entsteht also in mir eine ideelle eigene Persönlichkeit, die, genau soweit darin eine Steigerung meiner wirklichen Persönlichkeit liegt, im Vergleich mit dieser zugleich eine idealere ist. Es entsteht in mir endlich, im Fortgang dieses Prozesses, die Vorstellung der idealen Persönlichkeit. Sie entsteht und kann nur entstehen aus Elementen meiner eigenen Persönlichkeit. Jede andere Weise der Entstehung wäre eine Entstehung aus nichts. Zugleich ist doch das Dasein anderer Persönlichkeiten, genauer: die Deutung ihrer Lebensäußerungen, dasjenige, was mich zur Ausbildung dieser idealen Persönlichkeit oder des Bildes derselben veranlaßt und nötigt.

Daß diese idealere und schließlich ideale Persönlichkeit nur aus einer ideellen Steigerung der Züge meiner eigenen Persönlichkeit erwachsen kann, dies nun schließt zugleich in sich, daß dieselbe, in dem Maße, als sie eine idealere ist, von mir entsprechend höher bewertet werden muß. Diese höhere Bewertung ist nichts anderes als die natürliche Steigerung der Bewertung, die ich dem zu teil werden lasse, was ich in mir selbst thatsächlich finde. Indem ich aber diese höhere Bewertung vollziehe, entsteht in mir notwendig zugleich das Streben und die Sehnsucht nach Verwirklichung ihres Gegenstandes, also das Streben und die Sehnsucht nach dem entsprechenden thatsächlichen eigenen Wert. Voraussetzung ist dabei doch immer das volle sich Messen, also das volle sich Hineindenken in Andere und Verstehen Anderer. Und wir sahen schon, daß und wiefern hierfür die Knüpfung immer engerer und zugleich immer umfassenderer socialer Bande, auch solcher, die zunächst nur egoistischen Interessen dienen sollten, die Bedingung ist.

Fassen wir dies alles zusammen, so können wir sagen: Das Streben nach höherem Wertinhalte der eigenen Persönlichkeit ist ein Produkt der wachsenden materiellen Kultur und der daraus entstehenden materiellen Befreiung des Menschen. Es ist ein Produkt der wachsenden Erfahrung und der daraus entstehenden Vermannigfaltung menschlicher Zwecke. Es ist vor allem auch ein Produkt der socialen Entwickelung, die Menschen äußerlich aneinander bindet und innerlich zu einander in Beziehung bringt.

Und doch ist auch wiederum jenes Streben kein Produkt aus diesen Faktoren. Sondern alle diese Faktoren sind nur die Bedingungen für die Verwirklichung des Gesetzes menschlichen Wertens, das in der menschlichen Natur ursprünglich gegeben ist.

Das Eingeengtsein in den materiellen Kampf des Lebens, die Enge des geistigen Gesichtskreises, die Isolierung des Menschen, so können wir das soeben Gesagte auch negativ ausdrücken, ist ein Hemmnis für das Streben nach höherem Eigenwert. Diesen Hemmnissen fügen wir noch eines hinzu: Menschen machen sich ein Phantom eigenen Wertes, und setzen dies an die Stelle ihres wirklichen Wertes.

Es ist eine sonderbare, aber, wie man weiß, weitverbreitete Thatsache, daß Menschen sich besser dünken als andere, weil sie einen „gut klingenden" Namen tragen, weil sie reich sind, Ansehen genießen, Orden und Titel haben.

Vielleicht sind diese Menschen in der That besser. Dann aber sind sie es abgesehen von diesen wirklichen oder vermeintlichen Gütern. Vielleicht haben sie, was sie besitzen, durch eigene Tüchtigkeit *erworben*. Dann würden sie doch die gleich tüchtigen Menschen sein, wenn die Ungunst des Schicksals ihr Bemühen nicht mit solchem Erfolg gekrönt hätte. Thatsächlich war ihnen das Schicksal günstig. Dafür mögen sie das Schicksal preisen. Aber sie selbst sind doch nicht das Schicksal.

Und wenn gar der Zufall allein, ohne die Mitwirkung eigener Tüchtigkeit, etwa der Zufall der Geburt, oder die Laune eines Menschen, oder die Unvernunft Anderer, ihnen diese Dinge in den Schoß geworfen hat, oder in den Schoß wirft? Dann behalten diese Güter gewiß ihren Wert. Aber wiederum müssen wir sagen: Der Wert dieser Güter ist doch nicht *ihr* Wert, so gewiß sie nicht diese Güter sind. Viele scheinen aber diese Unterschiebung zu begehen. Und manche mögen dazu Grund haben. Wer wenig ist, thut gut, auf das zu pochen, was er *hat*.

Die fragliche Unterschiebung ist aber psychologisch nicht unverständlich. Reichtum etwa giebt Macht. Er verleiht die Möglichkeit zu allerlei Leistungen oder Weisen der Bethätigung der Persönlichkeit, die dem Armen versagt sind. Diese Leistungen sind Leistungen der *Persönlichkeit*; sie haben in ihr ihren „Grund". Zugleich haben sie ebenso wohl ihren Grund in dem *Reichtum*. Vielmehr: sie haben ihren Grund in Beidem zusammen oder in dem *Zusammen* der beiden.

Hier geschieht uns aber leicht, was uns auch sonst immer wieder geschieht: Wir beachten, wo ein Zusammen von zwei Faktoren Grund einer Thatsache ist, nur denjenigen Faktor, an welchem die Thatsache äußerlich betrachtet am unmittelbarsten *haftet*, und der demgemäß zunächst *auffällt*. Wir machen also diesen Faktor zu *dem* Grunde der Thatsache, lassen dieselbe in *ihm als solchem* begründet sein. So lassen wir etwa das Wachstum des Baumes

aus der in ihm liegenden Triebkraft hervorgehen, obgleich erst das Hinzutreten von Luft, Licht, Boden das Wachstum ermöglicht. Oder wir lassen den Mond aus sich heraus leuchten, obgleich es in Wahrheit die Strahlen der Sonne sind, die leuchten, und von ihm nur zurückgeworfen werden. Wir sehen eben das Licht unmittelbar von ihm *ausgehen*.

In gleicher Weise nun betrachten wir auch unsere durch den Reichtum ermöglichten Leistungen, als ob sie in unserer Persönlichkeit als solcher begründet wären. Wir sehen sie eben von dieser unserer Persönlichkeit unmittelbar *ausgehen*. Indem wir lediglich auf diesen, uns zunächst liegenden und darum unmittelbar auffallenden Thatbestand achten, wird die in dem *Reichtum* liegende oder durch denselben gegebene *Möglichkeit* der Vollbringung von Leistungen zu einer in unserer *Persönlichkeit* als solcher liegenden *Fähigkeit*, sie zu vollbringen. Und da die fraglichen Leistungen höhere sind, so erscheint diese unsere Fähigkeit als eine höhere. Angenommen, der Mond wäre ein bewußtes Wesen wie wir, und zugleich ebenso gedankenlos, so würde er als selbstleuchtender Himmelskörper sich dünken und brüsten, sowie wir uns brüsten, wenn uns die Sonne des Glückes bescheint.

Noch eine besondere Bemerkung erfordert die *Ehre*, die uns zu teil wird. *Unsere wirkliche Ehre*, das kann nur die Ehre sein, die wir *haben*, also unsere Ehrenhaftigkeit, die sittliche Höhe unserer Persönlichkeit. Etwas davon durchaus Verschiedenes aber ist die *Ehrung*, dieser innere Vorgang in einem *Anderen*. Vielleicht entspricht dieser Ehrung unsere Ehre. Dann haben wir Grund, uns der Ehrung zu freuen. Unsere Ehre aber ist damit weder vermehrt, noch vermindert.

Vielleicht aber auch erreicht unsere Ehre nicht die Höhe der Ehrung. Dann bestehen zwei entgegengesetzte Möglichkeiten. Sind wir starke und über uns klare Persönlichkeiten, so entsteht in uns ein Konflikt. Der Mangel in uns kommt uns stärker zum Bewußtsein. Wir sind beschämt.

Oder aber wir sind unklare Schwächlinge. Dann tritt die Ehrung des Anderen, die wir in uns nacherleben, *an die Stelle* der mangelnden eigenen Ehre. Wir gewinnen vermöge eines Aktes

der Selbsttäuschung ein erhöhtes Ehrbewußtsein. Wir ehren uns, nicht weil wir dazu Grund hätten, sondern weil Andere es so wollen, oder wenigstens sich den Anschein geben, es zu wollen.

So sehen wir überall die Menschen sich einspinnen in ein System von Ehrungen, Achtungsbeweisen, „Auszeichnungen", Huldigungen, Beweihräucherungen, und daraus um billigen Preis eine vermeintliche Ehre gewinnen. Wir treten vielleicht um so stolzer auf, je weniger wir dazu Grund haben, sicher, daß es solche geben werde, die dadurch getäuscht, uns die Möglichkeit gewähren, den Mangel der eigenen Ehre durch ihre Ehrung auszugleichen. Oder wir belügen uns vermöge einer Art stillschweigender Übereinkunft wechselseitig mit Ehrungen, deren Nichtigkeit jeder kennt, und die wir doch, wenn sie uns zu teil werden, für bare Münze nehmen und uns zur „Ehre" dienen lassen. Wir dünken uns groß in diesem kindisch gravitätischen Spiel. Und viele bedürfen gewiß dieses Spieles. Es wäre gar zu übel um sie bestellt, wenn sie mit der Ehre, die sie haben, sich begnügen müßten.

Damit leugne ich nicht die mögliche ethische Wirkung aller der genannten Güter, vor allem des Besitzes und der Ehrungen. Indem der Besitz Gelegenheit giebt zur Bethätigung der Persönlichkeit, dient er der Entwickelung und Ausbildung der Persönlichkeit. Und die Ehrung oder der Erweis von Achtung läßt nicht nur, wie oben gesagt, bei demjenigen, der die erforderliche geistige Kraft und Klarheit besitzt, den thatsächlichen Mangel stärker zum Bewußtsein kommen, sondern sie spornt eben damit zugleich, sich als der Ehrung oder Achtung würdig zu erweisen, und so den beschämenden Konflikt zwischen dem Wert, den die Persönlichkeit besitzt, und demjenigen, der ihr zugesprochen wird, zu überwinden.

Dies ist der wahre Sinn des „Noblesse oblige." Es besagt, kurz gesagt, daß Ehrung antreiben muß zu entsprechender Gesinnung und Leistung; daß es für den Edlen keine Ehre giebt, außer derjenigen, die er in sich trägt; daß nur der Unedle, was er dem Leben schuldet, mit dem bezahlt, was er durch Gunst des Schicksals hat: mit Namen, Besitz, Ehrungen und dergl., der Edle dagegen jederzeit mit dem, was er ist, und aus eigener Kraft leistet.

Weder egoistisch noch altruistisch nannte ich oben die Eigenwertgefühle. Dies hindert doch nicht, daß es neben den Eigenwertgefühlen Persönlichkeitswertgefühle giebt, die zu jenen ebenso sich verhalten, wie die altruistischen zu den egoistischen Sachwertgefühlen. Ich meine die Gefühle des Wertes der fremden Persönlichkeit oder die „sympathischen Persönlichkeitswertgefühle." Sie bezeichnen die letzte Gattung von Wertgefühlen oder Motiven, die wir zu unterscheiden haben.

Niemand zweifelt, daß es diese sympathischen Persönlichkeitswertgefühle giebt. Man kann aber auch nicht zweifeln, daß sie ebenso wie die bisher bezeichneten Gattungen von Wertgefühlen und entsprechenden Motiven eine selbständige, auf keine andere zurückführbare Gattung von Wertgefühlen und Motiven ausmachen.

Ich erinnere hier von vornherein an den Hauptpunkt: Altruistische Sachwertgefühle erschienen uns als notwendige Folge eines einleuchtenden psychologischen Thatbestandes. Aus demselben Thatbestande nun ergeben sich, zugleich mit jenen, die sympathischen Persönlichkeitswertgefühle. Unsere Vorstellung von fremden Persönlichkeiten, so sahen wir in jenem Zusammenhange, ist gebildet aus Zügen der eigenen Persönlichkeit. Die fremde Persönlichkeit, als Gegenstand unseres Bewußtseins, ist die aus der Erfahrung uns bekannte eigene, nur da und dort gesteigert oder herabgemindert, und mit einem fremden Körper und seinen Lebensäußerungen zur gedanklichen Einheit verbunden. Daraus ergab sich, daß dasjenige, was fremde Persönlichkeiten Lustvolles und Leidvolles erleben, sofern wir davon wissen, in uns in gleicher Art wirken muß, als wenn wir es jetzt selbst erlebten.

Nun wissen wir aber nicht nur von dem, was andere Menschen erleben, sondern wir wissen ebenso von der Weise, wie sie sich innerlich bethätigen, und dem persönlichen Wesen, das sie darin kundgeben. Auch dies Wissen hat zum letzten Inhalte das, was wir in uns selbst vorfinden. Es ist ein Denken und Finden unserer selbst in Anderen. Darnach müssen wir auch den Bethätigungsweisen und Eigenschaften der fremden Persönlichkeit gegenüber ein gleichartiges Gefühl des Wertes und Unwertes haben, wie wir es haben, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß wir in uns selbst jetzt diese Bethätigungsweisen und Eigenschaften fänden.

Es giebt also sympathische Persönlichkeitswertgefühle, so gewiß es Eigenwertgefühle giebt. Und dieselben haben unmittelbar die fremde Persönlichkeit zum Gegenstand. Wir schreiben nicht etwa den Bethätigungsweisen und Eigenschaften der fremden Persönlichkeit erst darum Wert zu, weil sie zu etwas anderem dienen, etwa gar, weil sie unseren egoistischen Interessen zu gute kommen. Und diese sympathischen Persönlichkeitswertgefühle sind, ebenso wie die altruistischen Sachwertgefühle, unweigerlich da, sobald wir von fremden Persönlichkeiten wissen.

Im übrigen zeigen auch hier die einzelnen Thatsachen genügend deutlich die selbständige Existenz der fraglichen Wertgefühle und Motive. Um auch in diesem Zusammenhange wiederum zunächst den „Wilden" zum Zeugen aufzurufen: der Wilde bewundert und preist den Starken, den Stolzen, den dem Schmerze Standhaltenden, den Rächer, vielleicht den besonders Listigen oder Verschlagenen. Hierin liegt eine Anerkennung, eine positive Bewertung einer persönlichen Eigenschaft.

Vielleicht freilich nützt dem Wilden der Starke oder Stolze. Er ist sein Genosse, der ihm beisteht und für ihn eintritt.

Daraus ergiebt sich dann zunächst eine egoistische Befriedigung. Aber diese egoistische Befriedigung ist durchaus anderer Art, als jene Bewunderung. Es fehlt in ihr das Gefühl der lustvollen Größe, der Erhabenheit, das der „Bewunderung" ihre besondere Färbung giebt. Auch das Dasein des an sich gleichgiltigen Objektes, das mir Vorteile bringt, erfreut mich. Aber ich bewundere das Objekt nicht. Und noch deutlicher spricht dies: Wie die Stärke oder die List des Genossen, so kann die Schwäche oder die Dummheit des Feindes dem Wilden Vorteil bringen. Vielleicht ist die letztere ihm sogar nützlicher. Darum achtet er doch nicht den schwächlichen oder dummen Gegner, sondern er verachtet ihn. So ist Bewunderung, Achtung, staunendes Anerkennen niemals aus egoistischen Erwägungen verständlich. Es ist jedesmal ein dem Gegenstand der Bewunderung als solchem geltendes Gefühl.

Solches Bewußtsein des Wertes der fremden Persönlichkeit liegt auch schon in dem Neide — nicht auf das, was der Andere hat, sondern auf das, was er ist; und in dem daraus entspringen-

den Haß samt der dazu gehörigen Schadenfreude. Wenn der Wilde, — und vielleicht in noch ausgesprochenerer Weise der sittlich Niedrigstehende, dem wir mitten in der Civilisation begegnen, — den irgendwie als Persönlichkeit Überlegenen, die starke Natur, den stolzen Charakter haßt; wenn er jubelt, sobald eine solche Persönlichkeit sich auch einmal klein und schwach zeigt, wie geht dies zu? Was hat er von dieser Schwäche? Die Antwort lautet, daß der Wilde oder der sittlich Niedrigstehende die persönliche oder moralische Größe der von ihm gehaßten Persönlichkeit *fühlt* und zwangsweise *anerkennt*; daß er sich an dieser Persönlichkeit mißt, und daß er im Vergleich mit ihr sich doppelt klein und jämmerlich erscheint. Diese Kleinheit und Jämmerlichkeit der eigenen Person ist das, was er in Wahrheit haßt. Der Haß dem Überlegenen gegenüber ist geboren aus der Achtung vor der persönlichen Größe desselben und der Verachtung der eigenen Person. Er ist die heftige Unlust darüber, daß er zu jener Achtung und damit zu dieser Verachtung gezwungen ist. Und die Schadenfreude ist Freude darüber, daß er dem klein erscheinenden Großen gegenüber nun wiederum sich selbst relativ groß fühlen kann.

Nichts zeigt so unmittelbar die Macht der sympathischen Persönlichkeitswertgefühle und zugleich die Macht der Gefühle oder Motive des Eigenwertes als diese Art des Neides, des Hasses und der Schadenfreude.

In gleicher Weise bewundert das Kind den überlegenen, energischeren oder geschickteren Spielgenossen, und fühlt ein andermal ihm gegenüber Neid, Haß, Schadenfreude. Beides fließt auch hier aus der gleichen Quelle. In Beidem liegt, wie beim Wilden, so auch beim Kinde, das gleiche sympathische Persönlichkeitswertgefühl. Nur daß bei jenen negativen oder feindseligen Gefühlen auch hier das Messen des eigenen am fremden Wert hinzutritt, und der Wahn, man *sei* größer, tüchtiger, habe *Grund* zu höherem Gefühl des Eigenwertes, wenn die Kleinheit dessen, an dem man sich mißt, das *Gefühl* des eigenen Unwertes in minderem Grade entstehen, oder das Gefühl des relativen eigenen Wertes freier zu stande kommen läßt. Der Wahn, der hier vorliegt, ist völlig gleichartig der „optischen“ Täuschung, die entsteht, wenn der physisch

Kleine das eine Mal unter Großen, das andere Mal unter lauter ebenso Kleinen oder noch Kleineren sich befindet; und in jenem Falle sich doppelt klein, in diesem sich größer vorkommt, und an dieser seiner vermeintlichen Größe seine Freude hat. Der Neid, der Haß, die Schadenfreude dem moralisch Überlegenen gegenüber ergiebt sich aus den sittlichen Motiven des Eigenwertgefühles und des sympathischen Persönlichkeitswertgefühles, wenn dies „Messen" und diese Illussion hinzutritt.

Ich verweile hierbei nicht länger, sondern verweise statt dessen auch hier noch auf ein Thatsachengebiet, auf das bei Erörterung der altruistischen Sachwertgefühle eindringlich hingewiesen wurde. Ich meine die Thatsachen der ästhetischen Sympathie. Die ästhetischen Sympathiegefühle, in denen, wie ehemals gesagt, aller ästhetische Genuß besteht, sind nicht nur auch, sondern vorzugsweise und ihrem tiefsten Grunde nach sympathische Persönlichkeitswertgefühle. Alles ästhetisch Wertvolle ist uns ein Analogon der Persönlichkeit. So ist etwa die Kraft und das freie Zusammenwirken der Kräfte, die Leichtigkeit und Macht, die Sicherheit, die Ruhe, die wir in einem Bauwerke bewundernd genießen, Kraft, Leichtigkeit, Sicherheit ꝛc. eines uns vergleichbaren quasi-persönlichen Wesens. Sie ist von uns und aus uns in das Bauwerk hineingetragen. Unser Genuß ist also Genuß eines Persönlichkeitswertes. — Daß aber ästhetische Wertungen von egoistischen Interessen ihrer Natur nach unabhängig sind, brauche ich nicht noch einmal zu betonen.

Wie kommt es, so frage ich auch hier, daß die sympathischen Persönlichkeitswertgefühle oft so geringe Kraft zu haben scheinen? Daß Menschen oft so wenig sich geneigt zeigen, die Würde der Persönlichkeit in Anderen zu achten, das Berechtigte und Gute in ihnen anzuerkennen, gerecht zu urteilen, was Anderen Menschenwert, also sittlichen Wert verleiht, zu schützen und zu mehren?

Darauf wurde teilweise die Antwort gegeben, als wir vom Neid und der Schadenfreude sprachen. Menschen hassen das Große, Gesunde, Freie an Anderen, weil es die eigene Kleinheit, Krankheit, Unfreiheit fühlbarer werden läßt.

Im übrigen wirken auch hier die allgemeinen Faktoren: Der

Vorsprung, den die egoistischen vor allen anderen Interessen haben; die alles beherrschende Frage nach Gütern, nach Glück, nach Behagen, die auch da sich vordrängt, wo es um Andere sich handelt, und durch welche die Frage nach dem Guten, nach dem Persönlichkeitswert in den Hintergrund gedrängt wird; die geistige Trägheit und Enge, die uns verhindert, in das innere Wesen der fremden Persönlichkeit uns zu versetzen, die Züge desselben sicher zu erkennen und rein zu würdigen, und in ihrem vollen und wahren Werte in uns mitzuerleben,

Vor allem aber ist hier Eines wichtig: Ich sagte ehemals, wer sich selbst einer Sache nicht herzlich freuen könne, von dem dürfen wir nicht erwarten, daß er die Freude Anderer verstehe und mitzufühlen vermöge. Diesem Satze müssen wir den anderen hinzufügen: Wem der Sinn fehlt für die eigene sittliche Würde, von dem dürfen wir nicht erwarten, daß er die sittliche Würde Anderer verstehe und achte. Umgekehrt ist die Nichtachtung der sittlichen Würde in Anderen, die Gleichgiltigkeit dagegen, ob sie Menschen sein und als solche sich fühlen können, gar die geflissentliche Herabwürdigung der Persönlichkeit in einem Menschen ein Zeichen, daß es um das eigene sittliche Selbstbewußtsein übel bestellt ist.

Und wir wissen, warum es nicht anders sein kann. Die fremde Persönlichkeit ist eben für uns im letzten Grunde nichts anderes, als die eigene. Sie ist eine modifizierte Vervielfältigung der eigenen. Dann ist auch die fremde Würde die eigene Würde, die fremde Ehre die eigene Ehre; die Größe Anderer unsere Größe, ihre innere Weite und Freiheit Ausweitung und Befreiung unserer selbst. Alles dies in dem Maße, als überhaupt die fremde Persönlichkeit für uns das ist, was sie ist, nämlich Persönlichkeit, nicht ein bloßer Körper, eine bloße sinnliche Erscheinung. Aber je mehr wir selbst in unseren Augen mehr sind als dies, je mehr wir ein Bewußtsein unseres eigenen Menschseins haben, um so sicherer werden auch die Anderen für uns Menschen, d. h. Persönlichkeiten sein. Und dann müssen wir auch in ihnen achten, was wir in uns achten. Es fehlt uns das Bewußtsein des eigenen Menschenwertes, wenn uns Anderen gegenüber dies Bewußtsein sich nicht aufdrängt.

Der Edle, so dürfen wir sagen, der Große, der Freie, die

stolze Natur, will, daß Andere edel, groß, frei seien, und so sich fühlen können. Er achtet jede Tüchtigkeit, jede Ehrlichkeit, jedes menschlich berechtigte und gute Wollen. Er zertritt nicht, sondern richtet auf. Der wahre Mensch will Menschen. Der König im Reiche des Sittlichen, der eigentliche König „von Gottes Gnaden", — das ist eben der wahre Mensch — will, daß Andere Könige seien. Die echte „Herrennatur" haßt die Sklaverei in jeder Form, will also auch nicht, daß Andere ihr gegenüber Sklaven seien und als solche sich gebärden. Der selbst Wahrhaftige und vom Werte der Wahrhaftigkeit Durchdrungene verabscheut die Schmeichelei, das Sichverleugnen, das Kriechen und Sichbiegen. Umgekehrt, wer will, daß Andere Sklaven seien, gegen ihn oder Andere, daß sie sich erniedrigen, schmeicheln, sich selbst und ihre Überzeugungen verleugnen, blind gehorchen, der ist selbst eine Sklavennatur. Der herrisch Anmaßliche, hochmütig Tyrannische ist ohne sittlichen Stolz. Daher wir es denn auch überall erleben, daß der Hochmütige in den Unterwürfigen sich verwandelt, wo ein Stärkerer über ihn kommt; so wie umgekehrt der Sklave herrisch wird, wo er es sich erlauben darf, den Herren zu spielen. — Man erinnert sich des ehemals erwähnten Satzes, der Materialismus und das Strebertum kennzeichnen unsere Zeit. Herrische Anmaßung solcher, denen das Schicksal oder die Schwäche Anderer solche Anmaßung gestattet, ist das Dritte im Bunde, und stammt mit dem Strebertum aus der gleichen Wurzel.

Die sympathischen Persönlichkeitswertgefühle, so sahen wir, sind nicht durch egoistische Interessen bedingt. Dagegen besteht nun die besonders wichtige Thatsache, daß zwischen den sympathischen Persönlichkeitswertgefühlen und den altruistischen Sachwertgefühlen allerdings eine Abhängigkeitsbeziehung obwaltet. Nur sind hierbei nicht jene, sondern diese die abhängigen.

Ein Mensch freue sich des glücklichen Erfolges einer niedrigen Handlung. Dann ist diese Freude nicht Gegenstand unserer Mitfreude, sondern weckt in uns Unlust. Und es ist deutlich, warum. Die Freude jenes Menschen ist bedingt durch seine üble Gesinnung. Sie stammt, allgemein gesagt, aus einer Wurzel, einem Charakter-

zug, einem Momente in der Persönlichkeit des Menschen, mit dem wir nicht sympathisieren oder uns in Einklang fühlen können.

Dies stimmt überein mit dem, was ehemals über den Grund der Mitfreude oder des Mitleides, kurz des Mitgefühls gesagt wurde. Ich erklärte, ein lust- oder leidvolles fremdes Erleben, von dem wir wissen, müsse in uns der Art nach ebenso wirken, wie ein eigenes gleichartiges Erleben. Dies heißt in unserem Falle: Die Freude an der gelungenen Schlechtigkeit muß in uns die Wirkung üben, die wir in uns verspüren, wenn wir annehmen, daß wir jetzt an einer von uns begangenen gleichartigen Handlung unsere Freude haben. Machen wir aber diese Annahme, so schämen wir uns einer solchen Freude. Wir verurteilen dieselbe. Wir verurteilen also ebenso die Freude des Anderen, von der wir wissen. Wir schämen uns, wie ein psychologisch völlig zutreffender Ausdruck des gewöhnlichen Lebens lautet, „in die Seele" des Anderen „hinein". Wir thun dies, weil in uns selbst die Bedingungen für eine solche Freude nicht gegeben sind, sondern vielmehr Motive, die ihr widersprechen, in uns zur Wirkung gelangen; weil wir demgemäß mit den Bedingungen, aus welchen in der fremden Persönlichkeit die Freude stammt, nicht sympathisieren können, sondern ihnen widerstreben.

Dies dürfen wir verallgemeinern. Anteilnahme an fremder Lust und fremdem Leide findet in uns nicht ohne weiteres statt, sondern allein unter der Voraussetzung, daß auch in uns die Bedingungen für diese Lust oder dieses Leid gegeben sind, und wir demnach mit der fremden Persönlichkeit, oder demjenigen in ihrem Wesen, woraus die Lust oder das Leid erwächst, sympathisieren können.

Diese Sympathie nun ist sympathisches Persönlichkeitswertgefühl. Also hat jene Anteilnahme oder hat der „Altruismus" ein sympathisches Persönlichkeitswertgefühl oder die Möglichkeit eines solchen zur Voraussetzung.

Ich sagte Eingangs, Persönlichkeitswertgefühle seien die eigentlichen ethischen Grundgefühle. Diese Behauptung hat sich uns jetzt bestätigt: Die Lust in der Welt befriedigt uns, psychologischer Gesetzmäßigkeit zufolge, sie kann also Ziel unseres Wollens sein,

nur soweit für uns Persönlichkeitswerte bestehen. Die Persönlichkeitswerte sind die natürliche, sie sind also notwendigerweise auch die ethische Basis für die motivierende Kraft der Lust.

Diese Thatsache wird uns später in ihrer vollen Bedeutung sich darstellen. Zunächst sehen wir davon ab, um noch eine die Motive des menschlichen Wollens überhaupt betreffende Frage zu stellen.

Kann die Ethik fordern, daß irgend eine der von uns unterschiedenen Gattungen von Motiven in uns *nicht* bestehe, oder daß irgendwelche dieser Gattungen mit *Ausschluß* anderer in uns wirken? Kann sie etwa fordern, daß in uns nur egoistische Motive zur Wirkung gelangen? Oder kann sie vielleicht fordern, daß die egoistischen Motive bei unserem Wollen und Handeln in Fortfall kommen?

Offenbar wäre jede solche Forderung sinnlos. Die ethischen Forderungen sind der Ausdruck unseres sittlichen Bewußtseins, also der Ausdruck unseres eigenen Wesens. Dann ist es unmöglich, daß eine sittliche Forderung dasjenige verbiete, was in unserem Wesen mit Notwendigkeit enthalten liegt, oder daraus notwendig sich ergiebt. Kein Sittengesetz kann Geltung haben, das einer unvermeidlichen psychologischen Notwendigkeit widerstreitet, oder fordert, daß Menschen anders sein sollen, als sie der allgemeinen menschlichen Natur zufolge sein müssen. Das Dasein, also auch das Wirken aller der bezeichneten Gattungen von Motiven *ist* aber eine unvermeidliche psychologische Notwendigkeit.

Dies können wir noch etwas anders und zugleich allgemeiner ausdrücken: Wir bezeichnen als „*böse*“ dasjenige, was wir sittlich verurteilen. Wir können aber nicht verurteilen, also auch nicht sittlich verurteilen, was in der menschlichen Natur überhaupt, also auch in unserer Natur notwendig begründet liegt. Es kann demnach kein in der menschlichen Natur liegendes Streben, kein Trieb, keine Begierde, kurz kein allgemein menschliches und demnach uns menschlich verständliches Motiv für uns „böse“ sein.

Angenommen, ein Motiv trete mir irgendwo in der Menschheit entgegen; d. h. ich weiß, eine Persönlichkeit ist innerlich gerichtet

oder zielt innerlich ab auf Verwirklichung eines vorgestellten Objektes. Ist dann das gleiche Motiv auch in meiner Natur begründet, d. h. liegt es *auch in meiner Natur*, auf dies Objekt, falls es mir in gleicher Weise vorschwebt, in gleicher Weise abzuzielen, dann gewinne ich das Bewußtsein der Einstimmigkeit zwischen mir und jener Persönlichkeit, nicht jener Persönlichkeit überhaupt, sondern, sofern sie eben im Haben jenes Motives sich bethätigt. D. h. ich verurteile nicht, sondern *billige* das fragliche Motiv. Die Billigung, — nicht die Billigung in Worten, sondern die innerliche, im Gefühl und Wollen, besteht eben in solchem Bewußtsein der Einstimmigkeit, sowie die Mißbilligung oder Verurteilung in einem entsprechenden Bewußtsein des Widerstreites besteht. Was ich aber billige, ist für mich gut. Es ist also für mich jedes in der allgemeinen menschlichen Natur begründete Motiv nicht böse, sondern, an sich betrachtet, *gut*.

Wenn dem nun aber so ist, wie ist es dann überhaupt möglich, daß menschliches Wollen von mir verurteilt werde oder für mich böse sei?

Die Antwort hierauf ist durch die Frage bereits angedeutet. Gegenstand unserer sittlichen Beurteilung, also auch unserer Verurteilung sind gar nicht die einzelnen Motive als solche, sondern das Wollen, oder richtiger der *Wille*. Der Wille aber ist nichts anderes als die Persönlichkeit, sowie sie in den Akten des Wollens oder den Willensentscheidungen sich kund giebt. Und dazu gehört nicht nur das jedesmalige „Wollen", sondern auch das Nichtwollen dessen, was wir in einem gegebenen Falle wollen *könnten*, nicht nur die Wirksamkeit von Motiven, sondern auch der Mangel der Wirksamkeit derselben, oder ihr Besiegt- und Zurückgedrängtwerden durch andere.

Dies alles läßt sich in einen einzigen Ausdruck zusammenfassen: Gegenstand unserer sittlichen Beurteilung, also auch unserer sittlichen Verurteilung ist nicht irgend ein Motiv als solches, sondern das *Verhältnis* der Motive oder die verhältnismäßige Energie ihrer Wirkung in uns. Willensentscheide kommen zu stande, indem Motive wirken und andere ihnen *nicht entgegenwirken*, oder indem Motive über andere das *Übergewicht* gewinnen. Und erst dieser Gesamtthatbestand ist Gegenstand einer möglichen sittlichen Verurteilung oder kann böse heißen.

Diese Lehre findet ihre Bestätigung in jeder unsittlichen Handlung, die wir analysieren. Nur müssen wir in dieser Analyse jederzeit vollständig sein.

Der Räuber etwa will Besitz gewinnen oder seinen Besitz mehren. Aber nicht, daß er dies will, sondern, daß dies an sich gute Motiv nicht angesichts des fremden Besitzes durch die Achtung vor solchem fremden Besitz überboten und damit unwirksam gemacht wird, ist das Böse in ihm.

Oder: Wer aus Grausamkeitswollust einen Anderen langsam zu Tode martert, will das Bewußtsein der Macht, der Überlegenheit, des Könnens. Er will, daß sein Opfer sich windet und stöhnt, weil darin die zwangsweise Anerkennung seiner Übermacht sich ausspricht, um so eindrucksvoller, je mehr das Opfer zuerst moralischen Widerstand leistete. Der grausame zieht die Marter hinaus, um länger dies Machtgefühl haben zu können. Auch hierbei ist wiederum das Streben nach Machtgefühl, oder nach der in diesem Gefühl sich kundgebenden Steigerung oder Ausweitung des eigenen Wesens, an sich nicht böse, sondern gut. Nur daß gleichzeitig so wenig menschliches Mitgefühl in ihm sich regt, und darum jenes Streben solcher Mittel sich bedienen kann, ist das Böse und Entsetzliche.

Ich wähle dies letztere Beispiel, weil bei ihm noch ein Einwand möglich ist. Warum sucht der von Grausamkeitswollust Beherrschte die Steigerung seines Selbstgefühles gerade auf diesem Wege? Oder: Warum sucht er gerade dies eigenartige Machtgefühl? Denn um ein eigenartiges Machtgefühl handelt es sich hier zweifellos. Und dabei ist der Schmerz des Opfers nicht etwa ein an sich gleichgiltiges Mittel, sondern er trägt zu dem eigenartigen Genusse bei. Der Grausame genießt in gewisser Weise diesen Schmerz; und er will ihn genießen. Der Grausame folgt so einem Motiv, das eine Verkehrung der menschlichen Natur in sich schließt. Dies Motiv müssen wir als solches verurteilen. Es wirkt also in dem Grausamen ein an sich böses Motiv.

Dieser Einwand verbindet Richtiges mit psychologischer Unklarheit. Es ist wahr: Die Grausamkeitswollust muß als ein eigenartiger Genuß betrachtet werden. Der Grausame wird, wie man gesagt hat, von dem Schmerz seines Opfers „durchschauert."

Der Genuß ist auch ihm in gewisser Weise ein entsetzlicher. Aber er ist eben damit für ihn ein höherer.

Was heißt nun dies? Zunächst —: daß auch für den Grausamen der Schmerz des Opfers an sich Gegenstand — nicht der Lust, sondern der *Unlust* ist. Auch ihm ist er etwas Unnatürliches, etwas, das dem Recht eines Jeden auf Genuß seines Daseins zuwiderläuft. Und sofern er durch sein *Thun* den Schmerz *erzeugt*, hat auch sein Thun für ihn den Charakter des Unnatürlichen, seinem eigenen natürlichen Fühlen und Wollen Zuwiderlaufenden. Er *strebt* nicht nach dem Schmerz des Opfers *als solchem*, sondern *widerstrebt* ihm, genau so wie wir.

Aber eben diesen Gegenstand seines Widerstrebens reizt es ihn ins Dasein zu rufen. Er begehrt leidenschaftlich, was er verabscheut. Und wir verstehen, wie dies möglich ist. Daß sein Thun ein unnatürliches ist, macht dasselbe für ihn *eindrucksvoller*. Daß es aller Regel natürlichen menschlichen Thuns widerspricht, also in eminentem Sinn ein *Außerordentliches*, *Ungewöhnliches* ist, giebt dem Gedanken daran erhöhte Kraft und steigert damit zugleich das begleitende Thätigkeitsgefühl oder Gefühl der Macht. So wird der Genuß oder die Lust erhöht, indem der Gegenstand der Lust etwas in sich trägt, oder durch ein Moment vermittelt wird, das an sich Gegenstand der Unlust ist.

Gleichartiges begegnet uns auch sonst. Ich gehe auf das Problem im Allgemeinen hier nicht näher ein. Ich erinnere nur an einen verwandten Fall. Ich meine das Gefühl der Tragik. Die tragische Persönlichkeit leidet. Dies Leiden ist an sich Gegenstand unserer Unlust. Es widerspricht dem, was wir natürlicherweise für Menschen fordern. Eben damit aber steigert sich der erhebende Genuß des menschlich Großen, oder menschlicher Anteilnahme Würdigen, das uns in der tragischen Persönlichkeit entgegentritt. Jenes Leiden giebt dem Gefühl der Tragik einen besonderen Charakter. Auch hier fühlen wir uns „durchschauert." Zugleich ist das Gefühl der Tragik ein Genuß von besonders intensiver, packender, zwingender Art.

Dies geschieht nach einem allgemeinen psychologischen Gesetz. Gründe der Unlust in bestimmter Weise unmittelbar mit Gründen

der Lust verbunden, geben der Lust einen neuen Charakter und steigern zugleich ihre Intensität.

Diesem Gesetz nun unterliegt auch der Grausame. Daß er ihm unterliegt, kann wiederum nicht Gegenstand des Tadels sein. Auch die Geltung eines allgemeinen psychologischen Gesetzes in einem Menschen können wir nicht verurteilen.

Aber aus der hier bezeichneten Thatsache ergiebt sich keine Änderung unserer Anschauung von der Natur des Bösen. Die Grausamkeitswollust ist zugleich, ebenso wie das Gefühl der Tragik, abhängig von einem bestimmten Verhältnis der Wirkung des Lust- und des Unlustmomentes. Grausamkeitswollust entsteht und kann nur entstehen, wenn die Unlust am Schmerz des Opfers, also das Mitgefühl, im Vergleich mit der Lust an dem Bewußtsein der Macht gering ist. Dagegen schlägt sie in Entsetzen und Abscheu um, wenn dies Mitgefühl seine volle Stärke gewinnt. So kann auch der tragische Genuß in Entsetzen umschlagen, wenn das Leiden der tragischen Persönlichkeit und damit unser Gefühl der Unlust eine durch nichts gemilderte Schärfe erlangt. Es läßt sich darum die Art und Höhe des sittlichen Mitgefühles von Individuen und Zeiten unter Anderem auch darnach bemessen, was ihnen noch Gegenstand des tragischen Genusses sein kann. Es giebt einen tragischen Genuß, der, mit der Grausamkeitswollust vergleichbar, nur unter Voraussetzung eines Grades von sittlicher Roheit möglich ist.

Damit sind wir also wiederum bei unserem Satze angelangt: Das Böse ist ein Verhältnis zwischen der Stärke von Motiven. Es ist ein Überwiegen von an sich guten oder berechtigten Motiven, und ein Zurücktreten anderer. Es ist genauer gesagt ein Überwiegen von höheren über niedrigere, darum an sich doch nicht schlechte Motive.

Daran knüpft sich nun noch eine Frage. Es leuchtet ein: Ein höheres Motiv kann zum Überwiegen gebracht werden auf doppelte Weise, einmal durch Steigerung seiner selbst, zum anderen durch Abschwächung des niedrigeren Motivs. Welche von diesen beiden Möglichkeiten nun ist die sittlich wünschenswerte? Oder sind vielleicht beide sittlich gleichwertig?

Kehren wir zurück zu dem „Räuber“. Die Achtung vor dem fremden Besitz, oder vor der bestehenden Besitzordnung überhaupt, ist hier das höhere Motiv, das Streben nach eigenem Besitz das niedrigere. Wenigstens verhält es sich so nach dem Urteil desjenigen, der den Räuber tadelt.

Nun nehmen wir an, es gewinne in dem Räuber jenes höhere Motiv das Übergewicht, — nicht dadurch, daß derselbe mehr Achtung vor der bestehenden Besitzordnung gewinnt. An dieser Besitzordnung liege ihm herzlich wenig. Nur sei der Trieb, eigenen Besitz zu gewinnen, noch *geringer*. Er raubt nicht, lediglich darum, weil er *auch* dazu zu träge ist, weil auch der Gedanke zu besitzen und in dem, oder vermöge dessen, was er besitzt, freier sich bethätigen und ausleben zu können, ihn zu keiner erheblichen inneren Reaktion veranlassen kann.

Damit ist die Antwort auf die obige Frage gegeben. Wäre es sittlich gleichgiltig, wie stark oder schwach die höheren und höchsten Motive in einem Menschen sind, wenn nur die niedrigeren *noch* schwächer sind, dann könnte schließlich der Indolenteste, der moralisch Stumpfste, der vollendete Schwächling das höchste sittliche Lob verdienen. Sittliche Größe, moralische Energie, edle Leidenschaft bedeutete dann nichts mehr. Tugend wäre zu etwas Negativem geworden.

In der That giebt es diesen Standpunkt. Man nennt „gute Menschen“ solche, die „kein Wässerchen trüben“. Aber dies ist ein Standpunkt des Egoismus, des Erfolges, der Nützlichkeitserwägungen. Jene „guten“ Menschen *schaden* uns nicht; sie stören nicht den Frieden — vielleicht auch den Schlaf — der bürgerlichen Gesellschaft.

Anders aber urteilen wir, wenn wir die Persönlichkeit als solche ins Auge fassen und werten. Dann erscheint uns jede Größe, jede Energie, Lebendigkeit, kraftvolle Regsamkeit an sich betrachtet wertvoll. Sie kann Gegenstand unserer Bewunderung sein, auch wenn sie in ihrem Übermaß und ihren Folgen schrecklich ist. Und in jedem Falle ist *sittliche* Größe, *edle* Leidenschaft für uns keine nichtsbedeutende Sache. Nicht dies also fordern wir in Wahrheit, daß niedrigere Motive schwächer und schwächer seien,

sondern daß die höheren und höchsten größte Kraft gewinnen. Nicht die Zerstörung und Verkümmerung von irgend etwas Positivem, das zum Ganzen des Menschen gehört, sondern die vollste Ausbildung dessen, was ihn im höchsten Sinne zum Menschen macht, erscheint uns als das Seinsollende.

Und so muß es sein, wenn wirklich, wie wir sahen, alles Positive im Menschen, jedes Streben oder Motiv, an sich betrachtet, gut ist. Denn alles Gute soll natürlicherweise sein. Nur soll das Bessere in höherem Maße sein. Es soll das Herrschende sein.

Jetzt können wir bestimmter sagen, was das Böse im Menschen ist. Es ist Negation, Nichtsein dessen, was sein sollte, Schwäche dessen, was übermächtig sein sollte. Nicht das Wollen des Menschen ist böse, sondern sein Nichtwollen.

Diesem Sachverhalt kann der gleichartige Sachverhalt auf dem intellektuellen Gebiete zur Verdeutlichung dienen. Dem einzelnen Motiv entspricht in der Sphäre der Wirklichkeitserkenntnis die einzelne Erfahrung. Wie nun kein einzelnes Motiv als solches böse, so ist keine einzelne Erfahrung als solche falsch, sondern jede trägt in sich ein Wahrheitselement. Falsch kann nur das Urteil sein. Das Urteil aber ist eine Beziehung zwischen Erfahrungen. Es ist unsere Weise, Erfahrungsinhalte gedanklich zu verknüpfen und in einen Zusammenhang einzuordnen. Jede Erfahrung, auch die Erfahrung, derzufolge mir der Mond jetzt einen Meter über dem Dache des Nachbars zu stehen scheint, hat ihr Recht und ihren Wert an ihrer Stelle in diesem Zusammenhang der Erfahrungen. Nicht derjenige ist der Wissende, der gewisse Erfahrungen macht, andere nicht, sondern derjenige, der jeder ihre richtige Stelle anweist.

Auch ein falsches Denken, das dem richtigen als ein anders geartetes gegenüber stände, giebt es nicht. Falsches Denken ist unvollständiges Denken. Dies unvollständige Denken zusammen mit der unvollständigen Erfahrung begründet den Irrtum auf dem Gebiete der Verstandeserkenntnis. Solcher Irrtum ist also nichts Positives, sondern etwas Negatives.

Das Gleiche nun gilt von der sittlichen Verirrung, d. h. vom Bösen. Auch auf dem Gebiete des sittlichen Wollens giebt es ein Denken. Es giebt eine moralische Überlegung. Auch diese kann

unvollständig sein und so zum Irrtum führen. Und dieser Irrtum wieder führt zum Bösen.

Es giebt also, genauer gesagt, zwei Quellen des Bösen: die Schwäche von Motiven und den Irrtum oder die Täuschung, vor allem die Selbsttäuschung. So sahen wir den Neid und die Schadenfreude auf einer Selbsttäuschung beruhen. Das stärkere oder schwächere Gefühl des eigenen Mangels wird genommen für einen größeren oder geringeren Mangel. Man dünkt sich reicher, wenn der Andere zu Schaden kommt, weil man jetzt die eigene Armut weniger lebhaft verspürt.

Sofern das Sittliche auf einem Verhältnis der Motive oder einer Ordnung derselben beruht, fordert das Sittengesetz diese Ordnung. Ordnung ist Form. Das Sittengesetz fordert also eine Form, nämlich eine Form unseres inneren Verhaltens. Es ist insofern ein Formgesetz oder ein lediglich „formales“ Gesetz. Von dieser Form wird später die Rede sein.

Dritter Vortrag.

Handlung und Gesinnung.

(Eudämonismus und Utilitarismus.)

Was ist der Gegenstand der sittlichen Bewertung? Was nennen wir sittlich wertvoll oder verwerflich? Darauf wird man wohl zunächst antworten: Menschliche Handlungen.

Dann frage ich weiter: Was an den menschlichen Handlungen bewerten wir sittlich? Sind es die Vorgänge, in welchen dieselben äußerlich betrachtet bestehen. Meinen wir diese, wenn wir „Handlungen“ sittlich wertvoll oder verwerflich nennen?

Dies kann niemandes Meinung sein. Wenn ich einen Menschen von dem Ertrinken rette, so besteht der äußere Vorgang meiner Handlung in gewissen Bewegungen: des Schwimmens, Tauchens, Fassens ꝛc. Diese mögen kraftvoll, vielleicht anmutig ausgeführt sein, und demgemäß ästhetisches Lob verdienen. Aber der sittliche Wert der Handlung hat damit nichts zu thun.

Aber „Handlungen“ sind eben nicht bloß diese äußeren Vorgänge. Zum „Handeln“ gehört das Wollen. Handlungen sind Vorgänge, die in meiner wissenden und wollenden Persönlichkeit ihren Grund haben. Dies liegt ohne Weiteres im Begriff der Handlung.

Dann giebt es zwei mögliche Antworten auf unsere Frage: Handlungen sind sittlich wertvoll oder das Gegenteil je nach der Beschaffenheit dieses Grundes. Oder: Sie sind das Eine oder das Andere je nach ihren Folgen oder je nach ihrem Erfolge.

Diesen Gegensatz können wir auch noch anders bezeichnen. Daß die Handlung in einer wissenden oder wollenden Persönlichkeit ihren Grund hat, dies gehört, wie eben gesagt, mit zur „Handlung". Die Handlung ist der äußere Vorgang einschließlich seiner Weise aus der handelnden Persönlichkeit hervorzugehen. Dagegen ist der Erfolg der Handlung etwas außerhalb der Handlung liegendes, oder etwas zu ihr Hinzukommendes. Eine Handlung bleibt „an sich" dieselbe Handlung, mag sie zufällig diesen oder jenen Erfolg haben. Sie bliebe auch an sich dieselbe Handlung, wenn sie gar keinen Erfolg hätte.

Darnach können wir jene beiden Möglichkeiten auch so unterscheiden: Handlungen können sittlichen Wert haben bezw. sittlich „unwert" oder sittlich verwerflich sein einmal „an sich", d. h. als diese bestimmten und in dieser bestimmten Weise in der Persönlichkeit begründeten Handlungen; zum Anderen vermöge des aus ihnen sich ergebenden Erfolges.

Diese beiden Möglichkeiten schließen nun sich nicht aus. Handlungen können „sittlich wertvoll" sein sowohl aus dem einen, wie aus dem anderen Grunde. Um so sicherer aber müssen wir Beides unterscheiden. Wir müssen insbesondere, wenn wir nach dem sittlichen Wert von Handlungen fragen, bestimmt wissen, ob wir diesen „sittlichen Wert" im einen oder im anderen Sinn nehmen. Denn offenbar hat der „sittliche Wert" in beiden Fällen einen verschiedenen Sinn. Er ist beide Male nicht „Wert" von derselben Art.

Es giebt sittliche Zwecke, die in der Welt verwirklicht werden sollen. Dieselben lassen sich zusammenfassen in dem einen Namen „das Gute". Das Gute soll sein und durch uns ins Dasein gerufen werden. Sofern nun eine Handlung zur Verwirklichung des Guten in der Welt beiträgt, hat sie zweifellos Wert und sittlichen Wert. D. h. es ist vom sittlichen Standpunkt aus erfreulich, daß diese Handlung geschehen ist. Sie ist gut, weil sie Gutes schafft.

Der guten Handlung in diesem Sinne steht gegenüber die „üble“ Handlung, die unerfreuliche, die im sittlichen Interesse beklagenswerte. Übel ist die Handlung, die statt das Gute in der Welt zu verwirklichen, es vernichtet, die statt sittliche Zwecke zu fördern, sie schädigt.

Aber von der übeln Handlung unterscheiden wir deutlich die böse, unedle, schändliche, schlechte, von der im sittlichen Interesse beklagenswerten die sittlich tadelnswerte. In gleicher Weise müssen wir von der „guten“, d. h. gutes schaffenden Handlung unterscheiden die „an sich“ gute, die edle, die sittlich lobenswerte oder sittlich zu preisende.

Damit ist jener doppelte Sinn des „sittlich wertvoll“ bezeichnet. Eine Handlung kann sittlich wertvoll sein in dem Sinne, daß sie nicht eine üble, sittlich schädliche, im sittlichen Interesse beklagenswerte, sondern eine gute, d. h. Gutes schaffende und darum erfreuliche ist. Sie kann andererseits sittlich wertvoll sein in dem Sinne, daß sie nicht eine schlechte, schändliche, tadelnswerte, sondern eine gute, d. h. an sich gute, edle, lobenswerte ist.

Der hier bezeichnete Gegensatz zwischen „sittlich wertvoll“ oder „gut“, d. h. „Gutes schaffend“, und „sittlich wertvoll“ oder „gut“, d. h. „an sich gut“, ebenso wie der entsprechende Gegensatz zwischen „übel“ und „schlecht“, oder zwischen „sittlich schädlich“ und „sittlich schändlich“, ist ethisch von größter, ja von entscheidender Bedeutung. Es wäre übel bestellt um ein Moralsystem, das diesen Doppelsinn des Begriffes „sittlich wertvoll“ verkennte.

Wir nun wollen denselben nicht verkennen. Ich sagte vorhin, wir müssen, wenn wir nach dem sittlichen Wert der Handlungen fragen, wissen, in welchem Sinn wir das „sittlich wertvoll“ nehmen. Jetzt kann ich sagen, in welchem Sinn wir das Wort hier nehmen. Unsere Frage lautet genauer: Was macht Handlungen gut, d. h. gut an sich, was macht sie lobenswert, edel; bezw. was macht sie schlecht, unedel, sittlich tadelnswert. Wir nehmen das „sittlich wertvoll“ hier in diesem Sinne. Daneben sehen wir doch recht wohl den anderen Sinn des „sittlich wertvoll“.

Dagegen wird jener Doppelsinn des fraglichen Begriffes völlig

verkannt vom Utilitarismus. Auch der Utilitarist fragt: Was macht Handlungen gut. Aber er sieht dabei nur den einen Sinn dieses Wortes. Er übersieht völlig den anderen. „Gut" heißt ihm von vornherein: Gutes schaffend. Die Handlung, die Gutes schafft, ist ihm ohne weiteres die sittlich wertvolle überhaupt. Eben diese Auffassung, diese Nichtunterscheidung völlig verschiedener Fragen, macht ihn zum „Utilitaristen".

Genauer versichert der Utilitarist: Der sittliche Wert einer Handlung bemesse sich nach ihrem Nutzen. Utilitarismus ist dem Sinne des Wortes nach Nützlichkeitsmoral. Der Nützlichkeitswert menschlicher Handlungen ist für diesen Standpunkt mit ihrem sittlichen Werte durchaus gleichbedeutend.

Freilich muß gleich hinzugefügt werden: Der Utilitarismus ist in dieser Anschauung nicht etwa konsequent. Konsequenz ist überhaupt keine Eigenschaft der utilitaristischen Theorie. Es hat wohl niemals eine Moraltheorie gegeben, in der eine gleich große gedankliche Verwirrung geherrscht hätte. Daher zweifellos schreibt sich ihr Erfolg in erster Linie. Jeder konnte schließlich aus dieser Theorie entnehmen, was ihm beliebte.

Zunächst verwechselt der Utilitarismus sich selbst, sozusagen grundsätzlich, mit dem Eudämonismus, oder der Glückseligkeitsmoral. „Nützlichkeits- oder Glückseligkeitsmoral", so sagt ein Führer dieser Richtung, John Stuart Mill, ausdrücklich.

Aber Nützlichkeits- und Glückseligkeitsmoral ist nicht Dasselbe. Nutzen ist nicht gleichbedeutend mit Glück. Glück ist Lust. Das für mich Beglückende ist das für mich Lustvolle. Dagegen heißt nützlich, was einem Lustvollen oder Beglückenden dient, es ins Dasein ruft oder dazu beiträgt, es ins Dasein zu rufen bezw. es im Dasein zu erhalten. Etwas kann beglückend sein, ohne irgendwie nützlich zu sein. Andererseits kann das Nützliche weit davon entfernt sein, an sich Gegenstand der Lust zu sein. So sind künstlerische Vorführungen, musikalische oder dramatische, für den Hörer bezw. Beschauer beglückend oder können es sein. Aber sie sind für ihn nicht nützlich oder brauchen es nicht zu sein. Umgekehrt kann eine chirurgische Operation, die an sich das Gegenteil von beglückend ist, sehr nützlich sein.

Indessen der Utilitarismus scheidet nun einmal Beides nicht. Dabei wird er unterstützt von einer Reihe an sich zweideutiger Begriffe. So vor allem von dem besonders häufig gebrauchten Begriff der „Glücksfolgen“. Der Utilitarismus bezeichnet seinen Standpunkt mit Vorliebe in dem Satze, der sittliche Wert von Handlungen beruhe auf seinen Glücksfolgen. Die Zweideutigkeit dieses Satzes leuchtet ein. Es kann damit gesagt sein: Der sittliche Wert der Handlungen beruhe auf den glücklichen, d. h. Glück bringenden Folgen, oder: Er beruhe auf dem Glück, das daraus folgt. Glücksfolgen im ersteren Sinne hat etwa die Musik, wenn sie Menschen das Marschieren erleichtert, wenn sie also das Marschieren lustvoller oder beglückender macht. Sie hat Glücksfolgen im zweiten Sinne, wenn sie an sich selbst lustvoll oder beglückend ist. Dort erzeugt sie Beglückendes, hier erzeugt sie unmittelbar Glück. Dort ist demnach der „Wert“ der Musik utilitaristisch, hier ist er eudämonistisch gefaßt. In beiden Fällen aber kann gesagt werden, die Musik habe „Glücksfolgen“.

Zum „Glück“ nun aber brauchen auch wir in diesem Zusammenhang auf die Scheidung des Utilitarismus und des Eudämonismus nicht allzu ängstlich zu bringen. Meine Absicht ist, beiden entgegenzutreten. Dazu aber bedarf es nicht der gesonderten Betrachtung der beiden. Es genügt, daß ich den Eudämonismus abweise. Der Utilitarismus ist dann zugleich mit abgewiesen. Die Lust, die mir aus dem Nutzen von Handlungen erwächst, ist ja ein besonderer Fall der aus Handlungen überhaupt für mich entspringenden Lust. Ist es also unwahr, daß der Wert von Handlungen nach der daraus sich ergebenden Lust sich bemißt, so ist es auch unwahr, daß er sich bemißt nach ihrem Nutzen.

Noch einer anderen Unklarheit begegnen wir bei den Utilitaristen bezw. Eudämonisten. Handlungen sind nützlich, wenn sie — nützlich sind, oder bringen Glück, wenn sie — Glück bringen; völlig gleichgültig, ob der Nutzen oder das Glück von dem Handelnden beabsichtigt ist. Der Utilitarist, der nach dem Nutzen, oder der Eudämonist, der nach dem Glückserfolg einer Handlung den Wert der Handlung bemißt, darf also im Grunde nach der Absicht gar nicht fragen.

Aber diesen strengen oder eigentlichen Utilitarismus bezw. Eudämonismus sehen wir überall übergehen in einen Utilitarismus bezw. Eudämonismus, der Handlungen sittlich nennt, weil sie auf Nutzen oder Glück abzielen. Oder kurz gesagt: Mit dem Utilitarismus bezw. Eudämonismus des Erfolges sehen wir zusammenfließen den Utilitarismus bezw. Eudämonismus der Absicht. Diese beiden Standpunkte werden wir wohl zu unterscheiden haben.

Endlich unterscheidet der Utilitarist oder Eudämonist selbst zwei andere mögliche Standpunkte, nämlich den Standpunkt des individualen und den des socialen Utilitarismus bezw. Eudämonismus. Jener bemißt, wie der Name sagt, den sittlichen Wert der Handlung nach dem Nutzen oder dem Glück, das die Handlung dem handelnden Individuum bringt, dieser nach dem Nutzen oder dem Glück, das daraus für die menschliche Gesellschaft sich ergiebt.

Fassen wir nun in erster Linie den individualen Eudämonismus — und damit zugleich den individualen Utilitarismus — kurz ins Auge. Ich frage zunächst: Wie erklärt sich die Existenz dieser Theorie?

Wie es scheint, folgendermaßen: Ich formulierte ehemals eine zweifellos feststehende psychologische Thatsache in dem Satze: Immer wenn wir etwas wollen, so liegt darin notwendig, daß das eigentlich Gewollte, oder der Endzweck unseres Wollens, uns als ein relativ Lustvolles, Befriedigendes, Beglückendes vorschwebt. Oder, etwas anders gesagt: Immer, wenn wir etwas wollen, ist mit den Gedanken der Verwirklichung des Gewollten — der gedanklichen Vorausnahme des Zieles — ein Gefühl relativer Lust verbunden.

Betrachten wir hier diese Thatsache noch etwas genauer. Ich legte schon ehemals Gewicht auf das „relativ". Der Gedanke der Verwirklichung des Gewollten ist uns lustvoller als der Gedanke der Nichtverwirklichung desselben, oder als der Gedanke, ein anderes gleichfalls als möglich Vorgestelltes verwirkliche sich an seiner Stelle. Dies Letztere können wir noch bestimmter so ausdrücken: Immer, wenn wir wollend zwischen verschiedenen vorgestellten Möglichkeiten „wählen", uns für eine derselben „entscheiden", sie vor

anderen „vorziehen", ist uns notwendig im Augenblicke der Wahl der Gedanke der Verwirklichung der gewählten oder vorgezogenen Möglichkeit im Vergleich mit dem Gedanken der Verwirklichung der abgewiesenen Möglichkeiten der lustvollere oder beglückendere.

Zugleich gilt das Umgekehrte: Ist der Gedanke an die Verwirklichung eines Zieles mir jetzt lustvoller als der Gedanke an die Verwirklichung eines anderen, das an seiner Stelle sich verwirklichen könnte, so gebe ich notwendig jenem vor diesem wollend den Vorzug. Oder kürzer: Was für mein Gefühl den Vorzug hat, hat ihn auch für mein Wollen.

Daß es so sich verhält, ist nicht zu verwundern. Unser Fühlen und unser Wollen sind eben nun einmal nicht zwei selbständig nebeneinander bestehende psychologische Thatsachen, sondern zwei Seiten eines und desselben Sachverhaltes. Darüber ist schon die Psychologie des alltäglichen Lebens, wie sie in unserer Sprache fixiert ist, nicht im Zweifel. „Ich habe Lust" oder „ich habe keine Lust" etwas zu thun, und: ich „will" es thun bezw. „will es nicht" thun, diese verschiedenen Ausdrücke besagen annähernd Dasselbe. So bezeichnet auch das „Vorziehen" Beides zumal: Daß mich eine Sache in höherem Maße befriedigt als eine andere; und: Daß ich sie vor einer anderen will. Das „Vorziehen" ist ein „lieber" Wollen, d. h. mit größerer Lust Wollen.

Nur ein Zusatz ist noch erforderlich. Das Wollen kann im engeren und im weiteren Sinne gefaßt werden. Im weiteren Sinne gefaßt, begreift es auch das „Wünschen" in sich; im engeren Sinne genommen, steht es dem bloßen „Wünschen" entgegen. Wünschen kann ich auch das Unmögliche; wollen im engeren Sinne kann ich nur das Mögliche oder als möglich Vorgestellte.

Daraus ergiebt sich dies: Nehmen wir in dem oben ausgesprochenen Satze, daß wir wollend jederzeit dasjenige vorziehen, dessen Verwirklichung uns lustvoller erscheint, das Wollen in diesem engeren Sinne, so müssen wir diesem Satze die Einschränkung hinzufügen: Sofern die miteinander konkurrierenden Ziele als gleich möglich erscheinen. Ist, wie wir sagten, das Wollen im engeren Sinne durch die vorgestellte Möglichkeit der Erreichung des Zieles

bedingt, zerstört also das Nichtkönnen das „Wollen", so kann es recht wohl geschehen, daß wir dasjenige wollen, dessen Verwirklichung uns weniger lustvoll vorschwebt. Es braucht nur dasjenige, dessen gedankliche Anticipation uns in höherem Grade befriedigt, uns unmöglich oder sein Eintreten in geringerem Grade wahrscheinlich zu sein. Wir bevorzugen dann wollend das Mögliche oder das mit größerer Wahrscheinlichkeit Erreichbare. Der Besitz der Taube auf dem Dache wäre uns „lieber", als der des Sperlings in der Hand. Aber jener Besitz ist unwahrscheinlich. Darum „wollen" wir lieber den Sperling.

Wir müssen also sagen: Von zwei *als gleich möglich erscheinenden* Zielen bevorzuge ich notwendig dasjenige wollend, dessen Verwirklichung sich mir jetzt als befriedigender darstellt.

Dagegen bedarf es eines anderen Zusatzes nicht: Die Ersteigung eines hohen aussichtsreichen Berges schwebe mir als eine sehr befriedigende Sache vor. Dennoch will ich den Berg nicht besteigen wegen der damit verbundenen *Mühe*. — Dazu bemerke ich, daß ich in diesem Zusammenhange unter der Verwirklichung eines Zieles die Verwirklichung verstehe, um die es sich in dem gegebenen Falle handelt, einschließlich aller Nebenumstände, also auch einschließlich der aufzuwendenden Mühe.

Diese schon ehemals erwähnte, nur hier etwas genauer bezeichnete Thatsache nun könnte man als die psychologische Thatsache des Eudämonismus bezeichnen. Der Name wäre völlig gerechtfertigt. Alles unser bewußtes Wollen ist in der That in dem oben charakterisierten Sinne *„eudämonistisch"* bestimmt.

Wir sahen aber schon: Diese Thatsache schließt keinerlei *Moralprinzip* in sich. Es hat keinen Sinn zu fordern, daß sie bestehe oder nicht bestehe. Sie besteht eben unweigerlich.

Trotzdem nun könnte man meinen, auf diese Thatsache ein eudämonistisches und zwar individualeudämonistisches Moralprinzip *gründen* zu können. Die allgemeinste Forderung desselben lautete: Wolle jederzeit — nicht was dir jetzt eben, so wie du nun einmal bist, als das Beglückendste vorschwebt, sondern, was thatsächlich für dich das Beglückendste *ist* oder *sein würde*.

Und von da aus könnte man gleich weiter folgern: Ist mög-

lichst glücklich zu sein das Ziel des Menschen, dann ist der Mensch das, was er sein soll, in dem Maße als er glücklich ist. Oder kurz: der Glücklichste ist der Beste.

Wie nun aber wäre es mit dem Rechte dieser Behauptung bestellt? Ein Mensch sei nicht eben ein böser Mensch, sondern gehöre zu den „Guten", die „kein Wässerchen trüben". Er erfüllt, so nehme ich an, gewohnheitsmäßig seine Pflicht. Er ist bei denen, an deren Wohlwollen ihm gelegen sein muß, aufs Beste gelitten, vor allem auch, weil er nichts denkt und thut, als was „seines Amtes" ist. Er ist moralisch arm; aber diese Armut kommt ihm nicht zum Bewußtsein. Es giebt rings um ihn viel materielle und sittliche Not. Aber er besitzt die Fähigkeit, davor seine Augen zu verschließen. Er ist also mit sich und der Welt, so wie sie ist, sehr wohl zufrieden. Nehmen wir an, auch das Schicksal wolle ihm wohl. Er bleibe gesund; kein Unglück bedrohe den Genuß seiner gewohnten Lebensfreuden. Er erreiche ein hohes Alter. — Einen solchen Menschen wird man unter die Glücklichen rechnen. Aber sittliche Größe wird ihm niemand zusprechen.

Daneben stelle man einen Anderen. Er setzt sich hohe sittliche Ziele. Je höher sie sind, umso leichter können sie vereitelt werden. Und je leidenschaftlicher er ihre Verwirklichung anstrebt, um so bitterer ist ihm die Enttäuschung. Er sieht die materielle und sittliche Not in der Welt und kann nicht umhin, davon aufs Tiefste in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Nicht minder ist er der Mängel seines eigenen *Wesens* sich bewußt. Auch von äußerem Unglück werde er verfolgt. Was ihm das Liebste ist, wird ihm entrissen. Er geht endlich im Unglück unter. — Einige nennen ihn einen Narren. Andere sagen, da sei ein Edler zu Grunde gegangen.

Vielleicht finden wir in unserer Umgebung solche Gegensätze nicht sofort. Dann denke man an gewisse tragische Gestalten der Dichtung. Ihr bestes Wollen führt sie in furchtbare innere und äußere Konflikte. Vielleicht gehen sie klagend und jammernd aus dem Leben. Man erinnere sich etwa an Antigone. — Diese Gestalten gehören nicht der Wirklichkeit an. Aber sie entsprechen ihr.

Wie nun verträgt sich hiermit der Satz: Die Besten seien die Glücklichsten? Gewiß sollte es so sein. Aber zu sagen, es sei so, das ist gedankenloser, ja grausamer, herzloser Optimismus.

Ich habe hier zunächst gesprochen von dem individualen Eudämonismus „des Erfolges". Dieser ist es, der solchen Optimismus predigt. Vielleicht aber sagt der Eudämonist, so sei die Sache nicht gemeint. Er gebe zu, daß der Edlere sich thatsächlich weniger befriedigt und glücklich fühlen könne als der Unedlere. Aber für ihn, für den Eudämonisten nämlich, sei eben „sittlich" nicht der thatsächliche Besitz von Glück, sondern das Streben nach einer möglichsten Höhe desselben. Sein Eudämonismus sei Eudämonismus „der Absicht".

In der That kann schließlich der Eudämonismus die Sache nicht anders meinen. Er kann schließlich nur Eudämonismus der Absicht sein wollen. Ein Moralprinzip stellt Forderungen. Aber, daß man Glück habe, läßt sich nicht fordern. Das Einzige, was man vom Menschen fordern kann, ist, daß er sich um das Glück bemühe. Die einzige Regel, die der individuale Eudämonismus aufstellen kann, lautet also: Ordne dein Verhalten so, daß daraus, soviel an dir liegt, möglichst hohes Glück für dich erwächst.

Indessen, damit sind wir nicht wesentlich gebessert. Angenommen, jener Edle, von dem ich sagte, daß ihm sein edles Wollen schmerzliche Enttäuschungen bereite, gewinne es über sich, seine hohen Ziele preiszugeben. Er bemühe sich, vor der materiellen und sittlichen Not in der Welt die Augen zu verschließen oder sich dagegen abzustumpfen. Er suche und finde Mittel, über den eigenen Mangel sich hinwegzutäuschen oder gegen Selbstanklagen sich zu betäuben. Kurz, er ordne sein Wollen und Verhalten so, daß ihm nach Möglichkeit der seelische Schmerz, der sich aus seinem sittlichen Wollen ergab, erspart bleibt. Dann thut er sein „Bestes", um so zufrieden und glücklich zu werden, wie der Unedlere, mit dem ich ihn verglichen habe, es unserer Voraussetzung nach ist. Er handelt eudämonistisch klug. Aber er steigt von seiner sittlichen Höhe herunter.

Noch allerlei anderes könnte ich hier herbeiziehen und dabei auch gröberes Geschütz auffahren. Ich könnte etwa erinnern an

den ewig lächelnden Idioten. Oder an jenes Stadium der fortschreitenden geistigen Einengung und Umnachtung, in welchem der Kranke allem Anscheine nach einer dauernden ungetrübten Heiterkeit sich erfreut. Gewiß können wir in das Innere dieser Unglücklichen nicht hineinsehen. Wir können also auch nicht mit Gewißheit von ihrem Gefühlszustand reden. Aber denkbar ist es jedenfalls, daß in diesem Gefühlszustand, wenn wir denselben im Ganzen nehmen und Lust gegen Unlust abwägen, die Lust in höherem Maße überwiegt, als es bei dem geistig Gesunden der Fall zu sein pflegt, und auch bei diesem oder jenem sittlich Hochstehenden der Fall ist.

Angenommen nun, dies Denkbare wäre wirklich. Und angenommen zugleich, es läge in unserer Macht, durch irgendwelche Bemühungen einem solchen Geisteszustande nahe zu kommen, also um diesen oder auch um irgendwelchen ähnlichen Preis ebenso oder ähnlich glücklich und zufrieden zu werden. Wären dann solche Bemühungen sittlich? Wäre es sittlich, auch nur den Wunsch zu hegen, daß uns solches Glück beschieden wäre?

Doch wiederum wird der Eudämonist sagen, so sei die Sache nicht gemeint. Natürlich, so hören wir ihn sagen, ist, wie für jedermann, so auch für mich nicht alle Lust oder alles Glück gleichwertig. Sondern es giebt eine Lust von größerem und eine solche von geringerem Werte. Und nicht nach Lust überhaupt, sondern nach wertvoller Lust zu streben ist sittlich. Die Lust etwa, die der Idiot verspürt, ist Lust niedriger Art. Also ist, nach ihr zu streben, nicht sittlich gefordert.

Aber was soll dies heißen? Der ganze Sinn des Eudämonismus besteht ja doch eben darin, daß für ihn die Lust oder das Glück der letzte Wertmaßstab ist. Etwas ist wertvoll, dies heißt für den Eudämonisten nichts anderes als: Es bringt Glück; etwas ist wertvoller: Es bringt mehr Glück. Jetzt auf einmal erfahren wir, daß das Glück selbst wieder wertvoller oder weniger wertvoll sein könne. An die Stelle des Satzes: Handlungen sind wertvoll in dem Maße, als sie Glück bringen, ist der Satz getreten: Handlungen sind wertvoll in dem Maße, als sie wertvolles Glück bringen. Vielleicht haben wir gegen den letzteren Satz nicht viel

einzuwenden. Aber wir fragen: Wonach bemißt sich dann der Wert der Lust? Welches ist hiefür der Maßstab? Offenbar ist dieser Maßstab für den Wert der Lust zugleich der letzte Maßstab für den Wert der Handlung. Das Glück an sich hat aufgehört, dieser Maßstab zu sein. Dieser neue Maßstab ist an seine Stelle getreten. D. h. der Eudämonismus hat sich selbst aufgegeben.

Hierauf nun gehe ich hier noch nicht näher ein. Die Betrachtung des Socialeudämonismus bezw. Socialutilitarismus wird uns dazu noch Gelegenheit geben.

Der individuale Eudämonismus kann nicht als eine gegenwärtig herrschende Richtung gelten. Dagegen nimmt der sociale Eudämonismus oder Utilitarismus eine weithin herrschende Stellung ein. Zunächst in England. Von da aber ist er verwüstend und verwirrend auch zu uns herübergekommen.

Auch diesen Utilitarismus oder Eudämonismus nehme ich zunächst im strengen Sinne, d. h. als Utilitarismus bezw. Eudämonismus des Erfolges. Er lehrt dann: Handlungen sind sittlich wertvoll in dem Maße, als sie für die menschliche Gesellschaft nützlich oder beglückend sind. In der That tritt der sociale Utilitarismus zunächst in dieser Gestalt auf. „Sittlich wertvoll sein" heißt für ihn „sociale Glücksfolgen haben."

Von diesen Glücksfolgen spricht nun der Utilitarist nicht nur im allgemeinen, sondern er unterscheidet auch Klassen oder Ordnungen derselben. Er unterscheidet ebenso Klassen oder Ordnungen von Unglücksfolgen. Wie durch jene die Handlungen sittlich wertvoll, so werden sie durch diese sittlich verwerflich.

Ich entnehme der Litteratur ein Beispiel einer Handlung der letzteren Art. Ein Räuber beraubt einen Kaufmann. Der Verlust, den der Kaufmann erleidet, ist hier eine Unglücksfolge erster Ordnung; der Schaden, der seinen Angehörigen daraus erwächst, eine Unglücksfolge zweiter Ordnung. Dazu tritt die Unglücksfolge dritter Ordnung: Der Räuber vermindert durch seine That die öffentliche Rechtssicherheit.

Hierbei fällt die pessimistische Auffassung der Folgen der Handlung auf. Man fühlt sich versucht, eine optimistischere an

die Stelle zu setzen, oder die schwarze Brille mit einer rosigen zu vertauschen:

Der Kaufmann war in Gefahr, in Wohlleben zu ersticken. Der kräftige Aderlaß rüttelt ihn auf. Er muß wieder arbeiten und fühlt sich in seiner Arbeit glücklicher. Ebenso seine Angehörigen. Das sind Glücksfolgen erster und zweiter Ordnung. Dazu kommt die Glücksfolge dritter Ordnung: Die Polizei in dem Lande, wo der Raub geschah, war schlecht. Der Aufsehen erregende Fall giebt Anlaß, sie zu reorganisieren. Die Rechtssicherheit wächst.

Jene Unglücksfolgen machten die Handlung des Räubers für den Utilitarier zu einer sittlich verwerflichen. Diese Glücksfolgen müssen sie dann ebenso für ihn zu einer sittlich lobenswerten stempeln. D. h. dieselbe Handlung ist unsittlich oder sittlich, je nachdem es das Glück oder der Zufall will. Daraus ergiebt sich, wie das oberste Sittengesetz des sozialen Utilitariers — im strengen Sinne — lauten muß. Nämlich ebenso wie das des Individualutilitariers — gleichfalls im strengen Sinne —: Habe Glück, sei von den Umständen oder vom Zufall begünstigt. Aber wir sahen schon: Dergleichen läßt sich nicht fordern.

Dies wird nun freilich der Utilitarier, oder dieser oder jener unter den Utilitariern, als ein Mißverständnis seiner Meinung bezeichnen: Möge auch die Handlung des Räubers die bezeichneten Glücksfolgen haben, so sei dies doch nicht sein Verdienst. Die Glücksfolgen seien von ihm nicht beabsichtigt. Und darum bleibe seine Handlung sittlich verwerflich.

Damit nun hat sich der sociale Utilitarier in einen Utilitarier „der Absicht" verwandelt. Und dies heißt nichts anderes als: Der Utilitarismus im eigentlichen Sinne ist aufgegeben. Die Absicht, eine Glücksfolge ins Dasein zu rufen, ist eben doch nicht selbst eine Glücksfolge. Wer die Handlung um ihrer Absicht willen sittlich wertvoll nennt, preist sie nicht mehr wegen des Nutzens, der sich daraus ergiebt, sondern wegen des in der Persönlichkeit liegenden Grundes, auf dem sie beruht; oder auf den sie, als ein Symptom, hinweist. Die Handlung hat nicht mehr Nützlichkeitswert, sondern symptomatischen Wert.

Oder will der Utilitarier nun auch diesen Wert der Absicht

wiederum utilitaristisch fassen? In der That scheint es so. Und der Utilitarier muß dies ja schließlich thun. D. h. er muß es, wenn er Utilitarier bleiben will.

Natürlich, so hören wir den Utilitarier sagen, sei die Absicht, die einer Handlung zu Grunde liege, für die sittliche Beurteilung derselben wesentlich. Er versichert vielleicht sogar, die „Gesinnung" sei überall der eigentliche Gegenstand der sittlichen Wertschätzung. Nur führt er dann auch den sittlichen Wert der Gesinnung wiederum auf den Wert ihrer Glücksfolgen zurück.

Lassen wir das Recht dieser Rückführung für einen Augenblick dahingestellt. Ich sagte soeben, der Utilitarist erkläre vielleicht die Gesinnung für den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Bewertung. Offenbar hat der Utilitarist hierzu kein Recht. Er giebt im Grunde auch hiermit wiederum seinen ganzen Nützlichkeitsstandpunkt preis. Die Glücksfolgen knüpfen sich doch eben unmittelbar nur an die Handlungen, niemals an die Gesinnungen. Begründen also die Glücksfolgen den sittlichen Wert, so haftet dieser Wert unmittelbar oder „eigentlich" an den Handlungen, erst in zweiter Linie an den Gesinnungen.

Im übrigen könnten nach der Theorie der socialen Glücksfolgen doch nur gewisse Gesinnungen sittlich wertvoll sein. Die edle Gesinnung, der es versagt ist, in That sich umzusetzen, wäre nicht sittlich wertvoll, also nicht edel. Für unser sittliches Bewußtsein aber bleibt sie edel.

Man vergegenwärtige sich etwa einen Gelähmten, der nichts für die Menschheit thun kann. Die Lähmung hindert nicht, daß er von edelster Gesinnung erfüllt ist. Oder man nehme an, jemand sei auf eine einsame Insel verschlagen, ohne die Möglichkeit, je wieder zu Menschen zurückzukehren. Er muß jeden Gedanken an Arbeit im Dienste der menschlichen Gesellschaft aufgeben. Aber er behauptet sich innerlich gegen das Schicksal, bleibt stark, bewahrt seine sittliche Persönlichkeit. Ein solcher könnte ein sittlicher Heros sein, höchste sittliche Größe in sich tragen.

Oder man denke an den zum Tode Verurteilten, der in letzter Stunde sich wiederfindet. Ernste und tiefe Reue kehre in ihm ein. Sein sittliches Bewußtsein erwache. Es sei gewiß, daß er von da

an als ein Anderer sich erweisen würde. Aber er hat nun einmal dazu keine Gelegenheit mehr.

Auch hierauf fehlt indessen dem Utilitarier die Antwort nicht: Edle Gesinnungen haben doch sonst, oder haben im allgemeinen sociale Glücksfolgen und werden demgemäß sittlich bewertet. Diese sittliche Bewertung übertragen wir dann auch auf die Fälle, in denen solche Glücksfolgen fehlen.

Darnach wäre die sittliche Bewertung der Gesinnung, die der Glücksfolgen entbehrt, eine Art Selbstbetrug. In diesem Lichte erscheint sie uns nicht. Aber darauf lege ich kein Gewicht. Sei sie immerhin Selbstbetrug. Es fragt sich nur, ob solcher Selbstbetrug möglich ist.

Nach John Stuart Mills Meinung ist er möglich. Wir sehen, so meint er, den Geizigen das Geld werthalten, obgleich es ihm keinen Nutzen bringt. Geld pflegt eben sonst Nutzen zu bringen. In gleicher Weise halten wir gute Gesinnungen wert, auch wenn sie ausnahmsweise keinen Nutzen haben können.

Aber dieser Vergleich hinkt; sehr viel mehr, als Vergleichen erlaubt ist. Er ist gänzlich schief. Der Geizige weiß, daß er sein Geld in nützliche und angenehme Dinge umsetzen kann, sobald er will. Jedes Stück Geld erlaubt ihm dies jeden Augenblick. Er hat angesichts seines Geldes dieses Bewußtsein des Könnens, der Macht. Und darin ist er glücklich. Er giebt das Geld nicht aus, um dies beglückende Machtbewußtsein nicht zu mindern.

Darum aber handelt es sich in unserem Falle nicht; sondern in gewisser Weise um das direkte Gegenteil. Die gute Gesinnung des Gelähmten, des auf die einsame Insel Verschlagenen, des reuigen Verbrechers kann nicht in Glücksfolgen für die Menschheit umgesetzt werden, wenn wir wollen. Und wir wissen, daß es so ist. Wir möchten, daß sie der Menschheit Nutzen schaffe, aber unser Wunsch bleibt machtlos.

Fassen wir die Sache allgemeiner. Jene Theorie meint, wenn an Objekte unseres Bewußtseins von gewisser Art in vielen Fällen wertvolle Folgen geknüpft seien, so geschehe es schließlich, daß unser Wertbewußtsein an dies Objekt als solches geheftet erscheine. Die mittelbare Association werde zu einer unmittelbaren.

Aber dies ist eine unmögliche Psychologie. Eine solche Wir-

kung der Association giebt es nicht. Vielmehr, der hier behauptete Vorgang hätte mit „Association" gar nichts zu thun. Er wäre ein völliges psychologisches Wunder. Gewiß kann es geschehen, daß ein Objekt, an das ein Wertvolles geknüpft ist, mir wertvoll erscheint, auch ohne daß ich von diesem eigentlichen Grunde meines Wertgefühles mir bewußte Rechenschaft gebe. In unserem Falle aber wird gefordert, daß ich das Wertbewußtsein habe, während ich weiß, der Grund des Wertgefühles fehle und könne nicht bestehen.

Wollen wir wissen, was in solchem Falle thatsächlich sich ergiebt, so müssen wir John Stuart Mills Vergleich entsprechend ändern. Banknoten pflegen in klingende Münze oder in materielle Werte sich umsetzen zu lassen. Sie sind mir demgemäß wertvoll. Angenommen nun, unter den Banknoten, die ich besitze, seien einige, die durch die Ungunst der Umstände, etwa durch einen Bankrott des Staates, der sie ausgegeben hat, jener wertvollen Eigenschaft beraubt sind. Werde ich dann im Besitz dieser Banknoten mich reich oder reicher dünken? Werde ich dieselben so liebevoll betrachten, wie ich die anderen betrachte? Vermutlich wird das Gegenteil der Fall sein. Ich erwarte auf Grund sonstiger Erfahrung, daß auch diese Banknoten ihren Nützlichkeitswert haben. In dieser Erwartung sehe ich mich getäuscht. Und dies veranlaßt mich vielleicht, die wertlosen Papierfetzen wütend ins Feuer zu werfen.

Ähnlich würde ich mich innerlich den edlen Gesinnungen gegenüber verhalten, wenn der Utilitarier recht hätte, d. h. wenn Gesinnungen an sich so wertlos wären wie jene Papierfetzen, so wertlos, wie für den Utilitarier alles ist, so lange es der menschlichen Gesellschaft nichts einbringt.

Endlich noch Eines. Sind edle Gesinnungen lediglich wertvoll wegen ihrer Glücksfolgen, so ist alles gleich wertvoll, was die gleichen Glücksfolgen hat. Nun sei irgendwo ein weites und fruchtbares Ackerland. Man denke sich dasselbe so reich und so fruchtbar, als man will. Dies Ackerland ermöglicht eine reiche Kultur. Es hat für viele Menschen hohe sociale Glücksfolgen. Es hat mehr und höhere sociale Glücksfolgen, als die edelste Gesinnung des edelsten Menschen haben kann. Gewiß ist dies Ackerland wert-

voll. Aber ist es sittlich wertvoll? Haben wir ihm gegenüber ein Gefühl, vergleichbar dem des sittlichen Wertes? Ist es sittlich lobenswert?

Daraus ist ersichtlich, wie der Nützlichkeitswert zum sittlichen Wert, nämlich zu dem „sittlichen Werte", von dem wir hier reden, sich verhält. Beide sind durchaus verschiedener Art. Der sittliche Wert, in unserem Sinne, hat mit dem Nützlichkeitswert schlechterdings nichts zu thun. Er ist ein völlig eigener Wert.

Das fruchtbare Land ist nicht sittlich wertvoll, d. h. sittlich lobenswert, weil es zwar sociale Glücksfolgen, aber keine sittliche Gesinnung hat. Dagegen sind nach vorhin Gesagtem sittliche Gesinnungen sittlich wertvoll, auch wenn die socialen Glücksfolgen derselben fehlen. Also ist die sittliche Gesinnung als solche das sittlich Wertvolle. Gesinnung überhaupt ist an sich, oder abgesehen von ihren Folgen, der Gegenstand der sittlichen Wertschätzung. Sie ist auch der Gegenstand der sittlichen Verurteilung.

Jetzt fragt es sich noch: Was eigentlich ist die „Gesinnung"? Wir stellten dies Wort vorhin neben das Wort „Absicht". Sind diese beiden Worte gleichbedeutend? Ist eine Handlung sittlich lobenswert, wenn ihre Absicht gut ist, d. h. wenn ich damit etwas Gutes will oder bezwecke? Ist der Wert der Absicht, d. h. des Endzweckes der Handlung, der Maßstab für den sittlichen Wert der Handlung?

Dies hieße: Der Zweck heiligt die Mittel. Ist dem aber so?

Man hat diese Regel vorzugsweise dem Jesuitismus zum Vorwurf gemacht. Ich lasse hier dahin gestellt, mit wie viel Recht. Sicher ist, daß wir die Menschen da und dort nach dieser Regel handeln sehen, daß auch im öffentlichen Leben Grundsätze aufgestellt und bethätigt werden, die die stillschweigende Anerkennung derselben in sich schließen. Opfer der Überzeugung, Verschweigen der Wahrheit, feige Unterwürfigkeit, Sklavensinn jeder Art, schließlich noch gar das stolze Prunken damit, alles dies wird gefordert, weil ein Zweck, den man für sittlich wertvoll erklärt, ohne dergleichen nicht erreicht werden könne. Aber mag auch ein solcher Zweck, an sich betrachtet, noch so sittlich wertvoll sein, niemals kann ein

Verhalten sittliches Lob verdienen, wodurch das sittlich Höchste, die freie und selbstbewußte sittliche Persönlichkeit, zerstört wird.

Der Zweck kann also nicht die Mittel heiligen. Der Wert der Absicht kann nicht der Wert der Handlung sein.

Dies ist aber auch schon darum unmöglich, weil damit schließlich jeder Gegensatz von Gut und Böse aufgehoben wäre. Dieser Gegensatz besteht aber thatsächlich für uns.

Wiefern die Geltung jener Regel diesen Gegensatz aufheben würde, ergiebt sich aus dem, was wir früher sahen: Kein menschliches Motiv, oder kein menschlicher Zweck, ist als solcher böse. Sondern jedes Motiv, jeder Zweck ist an sich gut. Also wären, wenn der Wert des Zweckes den Wert der Handlung bedingte, menschliche Handlungen gut, welchen Zweck auch immer sie hätten.

Damit nun ist deutlich, daß die Gesinnung, die Handlungen sittlich wertvoll macht, nicht mit der Absicht gleichbedeutend sein kann. Ich sagte schon im letzten Vortrag, was die Ethik von uns fordere, sei eine bestimmte Ordnung der Motive oder Zwecke, nämlich aller möglichen Motive oder Zwecke. In dieser Ordnung, als festbegründeter Zustand gedacht, besteht die gute Gesinnung. Es ist Dasselbe, wenn wir sagen: Sie besteht in der vollendeten Persönlichkeit. Sittlicher Wert ist Persönlichkeitswert, Wert, den die Persönlichkeit — nicht durch irgend etwas, das durch sie ins Dasein gerufen wird, gewinnt, sondern den sie an sich, als diese Persönlichkeit, hat, oder in sich trägt.

Damit ist die von uns zunächst gestellte Frage, was Handlungen sittlich wertvoll mache, beantwortet. Aber mit dem socialen Utilitarismus und Eudämonismus haben wir damit noch nicht abgerechnet.

Angenommen, der sociale Utilitarist oder Eudämonist gestehe zu, Gesinnungen seien der eigentliche Gegenstand des sittlichen Lobes oder Tadels; er bleibe aber dabei, als Ziel des sittlichen Wollens das Glück in der Menschheit zu betrachten, bestimme also die sittliche Gesinnung als diejenige, die auf dies Glück abziele. Dann erneuert sich unser Widerspruch.

Glück, Lust, möglichst hohe Lust in der Menschheit kann in

der That ebenso wenig das sittliche Endziel sein, wie möglichstes Glück des handelnden Individuums. Auch gegen solchen Eudämonismus der Gesinnung sträubt sich das sittliche Bewußtsein

Zunächst könnte ich hier mit geringen Änderungen dasjenige wiederholen, was ich oben gegen den individualen Utilitarismus oder Eudämonismus der Absicht gesagt habe. Aber ich ziehe es vor, die Beispiele zu ändern.

Wir wissen nicht, wie es mit der Lust- und Unlustbilanz bei Tieren bestellt ist. Aber vielleicht giebt es unter den Tieren solche, bei denen der durchschnittliche Gefühlszustand der reinen Lust näher liegt, als es im allgemeinen bei uns Menschen der Fall ist. In jedem Falle können wir das Gegenteil nicht beweisen.

Angenommen nun, es wäre so, und es läge in unserer Macht, die Menschheit überhaupt der geistigen und moralischen „Höhe" dieser Tiere anzunähern und dadurch einen der Lust in gleichem Maße angenäherten durchschnittlichen Gefühlszustand in ihr zu erzeugen. Dann wäre es doch nicht sittliche Pflicht, dementsprechend zu handeln.

Oder, wenn wir uns der Wirklichkeit in etwas höherem Grade annähern: Irgendwo in einem Volke finde sich eine Menschenklasse, geistig und moralisch gedrückt, eng, stumpf. Ihrer Hände Arbeit genüge für ihre Bedürfnisse. Wie viel ihnen daran fehlt, im eigentlichen Sinne Menschen zu sein und als Menschen sich zu bethätigen, davon haben sie kein Bewußtsein. Sie fühlen es also auch nicht. Sie sind in ihrer Weise, als die Halbtiere, die sie sind, glücklich und zufrieden. Zugleich hat ihr Dasein für Andere Glücksfolgen. Ihre Arbeit ermöglicht Anderen leichteren und höheren Lebensgenuß. — Dabei lasse ich völlig dahingestellt, wie weit es zu irgend einer Zeit oder an irgend einem Orte eine solche Menschenklasse gegeben hat, wie weit vielleicht auch bei uns noch, sei es auch nur teilweise und in begrenztem Umfange, und da mehr dort minder, etwas dergleichen gefunden werden mag.

Nun bestehe die Möglichkeit, solche Menschen aufzurütteln, ihnen zu zeigen, daß es auch für sie eine höhere Stufe des Menschseins gäbe, ihnen zum Bewußtsein zu bringen, daß noch andere Möglichkeiten bestehen, sich als Menschen zu bethätigen und zu

fühlen, und daß sie als Menschen das Recht, ja die Pflicht haben, nach Verwirklichung dieser Möglichkeiten zu streben, daß schließlich alle Menschen dazu bestimmt sind, volle Menschen zu sein und dieses vollen Menschtums sich zu erfreuen.

Angenommen es wäre so. Dann wäre es zweifellos Pflicht, für jeden an seiner Stelle, und soweit er dazu Fähigkeit und Gelegenheit besitzt, an dieser Aufrüttelung mitzuarbeiten und jener Zufriedenheit den Krieg zu erklären. Wir müßten dies thun auch auf die Gefahr hin, daß die unzufrieden Gewordenen nunmehr mit dem Anspruch, Menschen zu sein und ihren Platz unter den Menschen einzunehmen, vollen Ernst machten. Wir dürften uns davon auch nicht abhalten lassen durch die Möglichkeit, daß in der Folge jene „Anderen" in der Leichtigkeit und Höhe ihres Lebensgenusses einige Einbuße erlitten. Es dürfte uns schließlich selbst der Gedanke nicht schrecken, daß von jetzt an das Regieren und „Herrschen" für einige eine weniger leichte Sache sein könnte. Gewiß ist es ja leichter über Sklaven zu herrschen, als zu regieren über selbstbewußte Menschen. Und am leichtesten herrscht sich über die Toten, die mit nichts mehr unzufrieden sind. Aber am Ende ist ja das „Herrschen", sagen wir lieber das Regieren, nicht dazu da, damit es den Regierenden leicht werde, oder sie in vermeintlicher Gottähnlichkeit sich sonnen können; sondern es ist eine, die höchste Aufopferung fordernde, schwere und verantwortungsvolle Pflicht. Und diese Pflicht schließt nicht nur auch, sondern als eigentlichen Endzweck die Erfüllung der Aufgabe in sich, Menschen zu möglichst vollem und freiem Menschtum zu verhelfen.

Doch lassen wir dies. Von Glück oder Lust und immer nur von Glück oder Lust redet der Utilitarismus oder Eudämonismus. Das Maß der Lust in der Menschheit zu mehren, befiehlt uns der sociale Utilitarismus. Diese Lust soll uns das Wertvolle sein. Aber Lust Anderer als solche und ohne weiteres ist uns nicht wertvoll und kann es nicht sein.

Hiermit ist der eigentlich entscheidende Punkt bezeichnet. Wir kennen schon die Thatsache, die hier in Betracht kommt. Wir sahen in unserem zweiten Vortrage: Lust Anderer kann Gegenstand unserer positiven Anteilnahme oder kann für uns wertvoll sein,

lediglich soweit wir mit demjenigen in der fremden Persönlichkeit, woraus die Lust erwächst, mit dem Grunde der Lust in derselben, mit der Gesinnung, die in der Lust sich kund giebt, zu sympathisieren vermögen, sofern also diese Gesinnung für uns Wert hat.

Lust, so fügten wir ehemals verdeutlichend hinzu, ist jederzeit der Ausdruck dafür, daß eine Persönlichkeit in irgend einem Punkte ihres Wesens frei sich auswirkt oder auslebt. Wir wollen aber naturgemäß, daß sich auslebe, was wert ist sich auszuleben, nicht das Schlechte, der Mangel, das Negative, sondern das Positive und positiv Wertvolle in der Persönlichkeit.

Der Wert der Lust in der Welt hat also für uns zur notwendigen Voraussetzung einen Persönlichkeitswert. Persönlichkeitswerte sind — dies ist eine einfache und nackte psychologische Thatsache — die einzig unbedingten Werte. Der Wert der Lust in der Welt ist ein bedingter, abhängiger, sekundärer.

Und diesen sekundären Wert nun macht der sociale Utilitarismus mit seiner Theorie der Glücksfolgen zum primären. Er verlangt damit, daß wir fühlen, was wir nicht fühlen können. Unser sittliches Bewußtsein soll an uns eine Forderung stellen, die jedes menschliche Bewußtsein strikte und mit Notwendigkeit verneint. Damit ist der sociale Utilitarismus endgiltig gerichtet.

Doch wir irren. Er ist noch nicht gerichtet. Wir thun auch hier wiederum dem Utilitarismus Unrecht. Wiederum hat er die Sache nicht so gemeint. Aber — wenn der Utilitarismus überall nicht meint, was er sagt, was in aller Welt will dann das ganze utilitaristische Gerede?

Auch was ich hier im Auge habe, wurde bereits bei der Betrachtung des individualen Eudämonismus oder Utilitarismus erwähnt. Ich nahm an, der Vertreter dieses letzteren Standpunktes betrachte nicht alle Lust als gleichwertig, sondern unterscheide Lust von höherem und Lust von geringerem Werte.

Dieser Unterscheidung nun begegnen wir beim socialen Utilitarismus thatsächlich. Natürlich fügt derselbe hinzu, die Lust von höherem Werte sei es, die wir in der Menschheit fördern sollen.

Dies heißt aber nichts anderes als: Der sociale Utilitarismus und Eudämonismus ist, ebenso wie der individuale, ein Irrtum,

ein Widerspruch in sich selbst. Wir müssen ihn ersetzen durch einen völlig andern Standpunkt. Und dieser andere Standpunkt ist genau derjenige, den wir dem Utilitarismus und Eudämonismus, in jeder Form, entgegensetzen.

Wann ist Lust „wertvoller" als andere? Wonach bemißt sich der Wert der Lust? Wo finden wir dafür den Wertmaßstab? Auf diese Fragen ist nur eine Antwort möglich. Lust ist uns wertvoller oder weniger wertvoll bezw. unwert, je nach dem Wert oder Unwert dessen, was sich darin kund giebt, d. h. je nach dem Wert oder Unwert der Persönlichkeit, die und sofern sie in dieser Lust zum Ausdruck kommt. Oder wie wir schon sagten: Der Wert jeder Lust ist bedingt durch einen Persönlichkeitswert.

Damit haben wir, als Ergebnis dieses Vortrages, ein Doppeltes gewonnen: Die gute Gesinnung, oder allgemeiner gesagt, das Gute oder das Wertvolle in der Persönlichkeit, so sahen wir erst, ist notwendig der Grund des sittlichen Wollens. Jetzt sehen wir, dies Wertvolle in der Persönlichkeit ist zugleich ebenso der eigentliche Gegenstand desselben. Das sittliche Wollen zielt darauf ab, daß das Gute oder die sittliche Persönlichkeit beglückt sich auslebe. Damit aber dies „Gute" sich ausleben könne, muß es da sein. Und je mehr solches Gute da ist oder solches wertvoll Persönliche besteht, desto mehr besteht die Möglichkeit, daß ein solches Gute oder wertvoll Persönliche sich auslebe. Auch dies Dasein des Guten muß also, und dasselbe muß zunächst, Ziel des sittlichen Wollens sein.

Schließlich freilich ist dies Letztere nicht mehr als selbstverständlich, wenn wir einmal wissen, daß der Wert der Persönlichkeit der einzig unbedingte Wert ist. Ist es so, dann muß notwendig die sittliche Persönlichkeit oder die gute Gesinnung, wie der Grund, so auch der eigentliche Inhalt des sittlichen Wollens sein. Sittliches Wollen kann im letzten Grunde nur auf unbedingte Werte gerichtet sein.

Zuletzt noch ein Zusatz: Eines Wertes inne werden heißt: beglückt sein. Wertgefühl ist Lustgefühl. Auch das Wertvolle in mir und anderen Persönlichkeiten ist für mich beglückend.

Damit zeigt sich in gewisser Weise auch unser Standpunkt

als ein eudämonistischer, nämlich individualeudämonistischer. Aber dieser Eudämonismus ist ein ethischer, d. h. ethisch bedingter individualer Eudämonismus. Wir hörten den individualen Eudämonismus fordern: Verhalte dich so, daß du nach Möglichkeit glücklich seist. Statt dessen muß es heißen: Verhalte dich so, daß du als sittliche Persönlichkeit nach Möglichkeit glücklich seist. Dein höchstes Glück und die letzte Basis alles deines Glückes sei dein, und damit zugleich der Anderen, sittlicher Wert.

In entsprechender Weise können wir dann auch die Forderung des socialen Eudämonismus korrigieren: Sie lautete: Handle so, daß das Glück der Menschheit durch dich nach Möglichkeit gefördert werde. Statt dessen muß es heißen: Fördere, wie in dir, so auch in Anderen als Basis alles sittlich wertvollen Glückes das Gute oder den Wert der Persönlichkeit. Dann wirst du notwendig auch das Glück der Menschheit suchen, soweit es nämlich auf solchem Grunde beruht.

Menschen, so können wir schließlich alles zusammenfassen, sind dazu bestimmt, nicht daß sie glücklich seien und Andere glücklich machen, sondern daß sie gut seien und Andere durch sie gut werden; und daß sie glücklich seien, soweit sie gut sind.

Vierter Vortrag.

Gehorsam und sittliche Freiheit.

(Autonomie und Heteronomie.)

Das Sittliche ist das Seinsollende. Die Verwirklichung des Sittlichen ist von uns gefordert. Die Erfüllung einer Forderung nennen wir „Gehorsam".

Wie allen Forderungen, so können wir aber auch den sittlichen Forderungen in verschiedener Weise gehorchen. Unser Gehorsam kann aus dieser oder jener Gesinnung entspringen. Und wir sahen im letzten Vortrag: Nicht, was wir thun, sondern aus welcher Gesinnung heraus wir es thun, bestimmt den sittlichen Wert unseres Thuns. Statt dessen können wir jetzt auch sagen: Nicht darauf kommt es an, daß wir gehorchen, sondern daß wir sittlichen Gehorsam üben. Damit stehen wir vor der Frage: Welcher Gehorsam ist sittlich? Indem wir diese Frage beantworten, bestimmen wir zugleich das Wesen der sittlichen Gesinnung näher.

Nur eine andere Seite dieser Frage ist die Frage nach dem sittlichen Gesetzgeber. Freilich ist dabei ein bestimmter Sinn der letzteren Frage vorausgesetzt. Wir wollen, indem wir sie stellen, nicht wissen, worin das Sittengesetz seinen Ursprung hat. Sondern die Frage lautet genauer: Wo und wie müssen die sittlichen Forderungen uns unmittelbar entgegentreten, wo müssen wir sie letzten

Endes finden, wenn unsere Erfüllung derselben ein sittliches Thun, also unser Gehorsam sittlicher Gehorsam sein soll.

Sittlicher Gesetzgeber könnte sein ein einzelner Mensch, die Gesellschaft, der Staat, Gott, schließlich ich selbst. Alle diese Antworten auf die Frage nach dem sittlichen Gesetzgeber sind gegeben worden. Je nachdem hat man auch diese oder jene Art des Gehorsams, ausdrücklich oder stillschweigend, für sittlich erklärt.

Wir wollen aber hier unmittelbar die Frage des sittlichen *Gehorsams* ins Auge fassen. Ein Mensch sage zu mir: Du sollst dies oder jenes. Damit erfahre ich zunächst, was dieser Mensch *will*. Zu solchem Wollen eines Anderen kann ich mich verschieden verhalten. Ich nehme vielleicht einfach davon Notiz. Das fremde Wollen ist mir eine interessante oder auch gleichgiltige Thatsache. Neben dieser Thatsache aber und davon unabhängig besteht die Thatsache meines eigenen Wollens.

Davon nun reden wir hier nicht. Angenommen, sittliche Forderungen ständen uns in solcher Weise nur einfach als Thatsachen gegenüber, so hätten sie für uns keine Bedeutung. Aber sittliche Forderungen haben für uns *alle* Bedeutung. Wir haben ihnen gegenüber ein Gefühl unbedingter Verpflichtung. Es treibt oder drängt uns etwas, sie zu erfüllen. Und unsere Frage lautet, was dies Treibende oder Drängende sei oder sein könne. Es handelt sich uns mit anderen Worten um die *Gründe* des sittlichen Gehorsams.

Gründe des Gehorsams überhaupt nun können wir im Wesentlichen vier unterscheiden. Der erste mögliche Grund ist — kein Grund. Die erste Möglichkeit des Gehorsams ist der grundlose, der blinde oder automatische Gehorsam. Gehorche ich einem Gebote absolut blind, so erfülle ich es lediglich, weil es da ist und ich davon weiß. Das Wort „du sollst" wirkt in mir mit einer Art von mechanischer Notwendigkeit.

Solcher absolut blinde Gehorsam ist nicht unmöglich. Er findet statt beim Hypnotisierten. Ich versetze jemanden in den künstlichen Schlaf, den man als Hypnose bezeichnet, und sage ihm: Du sollst dies oder das, etwa den Arm heben. Und der Hypnotisierte gehorcht. Meine Worte wecken in ihm die Vorstellung eines

zu verwirklichenden Zieles und diese Zielvorstellung setzt sich in That um, ohne weiteres, aus eigener Kraft.

Angenommen, ein solcher Befehl erginge an mich, so träte die Zielstellung in Beziehung zu meiner Persönlichkeit und den Motiven, die in ihr sich finden. Und dann wäre die Frage, wie diese Motive zu dem Befehle sich verhielten. Je nachdem thäte ich das Befohlene oder ich unterließe es.

Nicht so beim Hypnotisierten. Bei ihm ist die Persönlichkeit mit ihren Motiven eingeschläfert, gelähmt, außer Wirkung gesetzt. Der Hypnotisierte ist wach nur für die von dem Hypnotisierenden in ihm geweckte Zielvorstellung. Diese hat also in ihm die Alleinherrschaft. Darum kann sie ohne weiteres sich verwirklichen.

Dem blinden Gehorsam geht beim Hypnotisierten der blinde Glaube zur Seite. Ich gebe etwa einem solchen eine indifferente Flüssigkeit zu kosten, und sage ihm, das sei vortrefflicher Wein. Und er glaubt den entsprechenden Geschmack zu haben. Auch dies beruht auf einer Alleinherrschaft der im Hypnotisierten geweckten Vorstellung. Und diese ergiebt sich auch hier daraus, daß die Persönlichkeit im übrigen eingeschläfert ist.

Nicht solchem völlig blinden oder rein automatischen Gehorsam, aber einer Art des blinden Gehorsams und zugleich des blinden Glaubens begegnen wir auch sonst. Vor Allem beim Kinde. Er bezeichnet das primitivste Stadium des kindlichen Gehorsams. Beim Kinde ist die Persönlichkeit nicht eingeschläfert, sondern das Kind *ist noch nicht* in gleichem Maße wie der Erwachsene eine Persönlichkeit. Oder, was dasselbe sagt, seine Persönlichkeit hat noch weniger reichen Inhalt. Es bestehen im Kinde weniger, und weniger starke Motive. Es kann also in ihm die durch das Gebot geweckte Zielvorstellung in geringerem Umfang solche Motive zur Mitwirkung rufen. Das Kind ist relativ „willensblind". So weit es dies ist, kann auch bei ihm die durch das Gebot geweckte Zielvorstellung eine Art von automatischer Wirkung üben.

Eine solche automatische Wirkung von Vorstellungen, die durch Andere in uns geweckt werden, ist endlich auch uns nicht völlig fremd. Ich sitze etwa in Gedanken versunken, und jemand sagt mir plötzlich: Stehe auf. Dann verspüre ich in jedem Falle einen

Antrieb, aufzustehen; ich verspüre die Wirkung der mir aufgenötigten Vorstellung des Aufstehens. Vielleicht bin ich aber auch von der Aufforderung momentan so überrascht oder verblüfft, daß ich wirklich aufstehe. Ich sage dann wohl, ich habe dies „unwillkürlich" gethan, oder habe der Aufforderung „mechanisch" gehorcht.

Damit gebe ich zu verstehen, daß das Aufstehen nicht eigentlich von mir gewollt war, sondern ohne mein Wollen, d. h. ohne Wirksamkeit eigener Motive, ohne ein eigenes „Interesse" am Aufstehen, zu stande gekommen ist.

Ebendahin gehören alle Fälle des sogenannten blinden Nachahmungstriebes, dem wiederum vorzugsweise Kinder, aber auch Erwachsene, unterliegen. Ich denke vor allem an den Trieb, Bewegungen, speciell Ausdrucksbewegungen, Gebärden, Grimassen, die wir sehen, nachzuahmen. Auch hier wirkt die Vorstellung der wahrgenommenen Bewegungen auf uns mit einer gewissen zwingenden Kraft.

Oder man denke an die Gewalt, welche die Vorstellung eines Häßlichen, einer außerordentlichen, sensationellen, gefährlichen oder entsetzlichen Handlung vor allem auf schwache Gemüter auszuüben vermag, an die Selbstmordepidemien und dgl. Vorstellungen des Sensationellen, Gefährlichen, Entsetzlichen haben eine besondere Kraft sich aufzudrängen. Giebt es in einer Person keine eigenen geistigen Inhalte, keine genügend starken Motive, die solchen Vorstellungen sich entgegensetzen, so gewinnen dieselben die Übermacht und schließlich eine gewisse Alleinherrschaft und werden zur That.

Wie ist es nun mit der sittlichen Beurteilung jenes hypnotischen und des nachher erwähnten blinden kindlichen Gehorsams bestellt? — Offenbar fallen beide außerhalb der sittlichen Beurteilung; obzwar beide aus verschiedenen Gründen. Man kann dem Hypnotisierten seinen blinden Gehorsam nicht zurechnen, man kann ihn nicht auf Rechnung der Persönlichkeit setzen oder die Persönlichkeit darum loben oder tadeln, weil die Persönlichkeit darin gar nicht zum Ausdruck kommt. Sie kann darin nicht zum Ausdruck kommen, weil sie, wie ich sagte, eingeschläfert ist. Nicht der Hypnotisierte eigentlich thut die That, sondern derjenige, der den Befehl giebt, thut sie durch ihn.

Andererseits ist der blinde Gehorsam des Kindes freilich durch die Beschaffenheit seiner Persönlichkeit bedingt. Er ist bedingt dadurch, daß diese Persönlichkeit noch an Inhalt arm ist. Aber wir fordern vom Kinde keine andere Persönlichkeit, wir können sie nicht fordern. Wir können nur hoffen, daß das Kind eine andere, d. h. reichere Persönlichkeit werde, oder daß seine Persönlichkeit einen reicheren Inhalt gewinne.

Es kann nun aber auch der relative Mangel eigener Motive oder der relative Mangel der geistigen Eigenthätigkeit, wie er dem Kinde notwendig eigen ist, im Heranwachsenden und Erwachsenen in größerem oder geringerem Grade erhalten bleiben. Menschen können, ohne „Hypnose" in jenem spezifischen Sinne, Andere geistig und moralisch einschläfern, ihre Persönlichkeit abstumpfen, lähmen, verkümmern, schließlich töten. Und auch daraus ergiebt sich die Möglichkeit eines blinden Gehorsams und eines entsprechend blinden Glaubens.

Solcher Blindheit gegenüber ändert sich die moralische Beurteilung. Die geistige und moralische Zurückgebliebenheit, der geistige und moralische Schlafzustand, von dem wir hier reden, und demnach auch der blinde Gehorsam und Glaube, der darauf beruht, ist sittlich verwerflich. Vom Erwachsenen und Wachen fordern wir eine in gewissem Grade reiche und lebenskräftige Persönlichkeit. Wir fordern ein lebendiges Sichregen derselben. Wir fordern geistige Eigenthätigkeit. Der Mangel derselben ist nicht nur böse, sondern er ist das Böse. Wir haben gesehen: Das Böse besteht nicht im Dasein irgendwelcher besonders gearteter Regungen oder Motive im Menschen, sondern im Nichtdasein von Motiven oder Regungen, bezw. im Mangel ihrer Stärke. Alles Böse ist Negation, Schwäche, Verkümmerung, relativer Tod. Jene Verkümmerung, Lähmung, Ertötung der Persönlichkeit ist also eben dasjenige, worin das Wesen des Bösen besteht.

Vielerlei Dinge giebt es, die in dieser Richtung wirken können: „Schlechte Luft" im physischen und geistigen Sinne, eine Atmosphäre, in welcher Menschen physisch und geistig nicht tief, frei und gesund atmen können; schlechte körperliche und geistige Nahrung, die verhindert, daß die menschlichen Lebenskräfte allseitig sich entwickeln, oder die die besten Lebenssäfte verderben läßt; jede Art

von Verweichlichung, Gefühlsseligkeit, gedanklicher Verschwommenheit; das Schweben, Schwelgen, Hindämmern in geistiger Narkose, in allerlei ungesunder Romantik, Mystik, Symbolistik.

Ich unterlasse es, hierbei zu verweilen. Einen speziellen und sehr greifbaren Faktor nur möchte ich noch besonders erwähnen. Nicht weil er einzig in seiner Art wäre, sondern nur, um ein bestimmtes Beispiel zu haben. Es ist eine sehr banale Thatsache, an die ich denke. Als durchaus feststehend kann angesehen werden, daß der Alkoholmißbrauch eine solche einschläfernde und die menschliche Eigenthätigkeit lähmende Wirkung übt; vielleicht langsam, aber umso sicherer. Dabei ist zu bedenken, daß der Alkoholmißbrauch nicht etwa erst dann beginnt, wenn die Sinne ihren Dienst versagen. Wir sehen zahlreiche Menschen daran auch physisch zu Grunde gehen. Andere gelangen nicht soweit, aber ihre geistige und Willensspannkraft mindert sich. Sie werden geistig und sittlich minderwertig.

Man hat hier ein Recht zu der Frage: Hat eigentlich die Gesellschaft, vor allem die staatlich organisierte, sittliche Aufgaben, oder hat sie keine? Und wenn sie solche hat, ist ihr nicht hier eine solche Aufgabe deutlich vorgeschrieben? Oder giebt es etwa — wie einige zu meinen scheinen, — ein heiliges und unverbrüchliches Recht des Menschen zu solcher Herabminderung seiner geistigen und sittlichen Persönlichkeit? Oder meint man, dergleichen dürfe man geschehen lassen, weil es dem äußeren Bestande der Gesellschaft keinen Schaden bringe? — Dies Letztere mag zutreffen. Vielleicht zieht sogar der äußere Bestand der Gesellschaft aus dem Alkoholismus Nutzen. Unter anderem auch, sofern durch ihn Menschen gefügiger, lenksamer werden, also geeigneter zu blindem Gehorsam und blindem Glauben, und damit brauchbarer als gedanken- und willenlose Räder in einer Maschine. Aber wir wissen schon, solcher Nützlichkeitsstandpunkt ist nicht sittlich, sondern unsittlich.

In dem bezeichneten Falle besteht das Unrecht in der allzu schrankenlosen Duldung. Aber es giebt auch allerlei Mittel der geistigen und sittlichen Einschläferung, denen gegenüber die Gesellschaft nicht bloß duldend sich verhält. Angenommen, es gehe jemand, der solche Mittel anwendet, *geflissentlich* darauf aus, durch sie

eine solche Einschläferung herbeizuführen, also Menschen geistig und sittlich einzuengen, zu lähmen, zu ertöten. Dann hätten wir für solches Thun nur einen Namen: Dies Thun wäre teuflisch. Oder was Anderes können wir mit diesem Worte bezeichnen, als die geflissentliche Vernichtung dessen, in dem aller sittliche Wert besteht, oder die geflissentliche Erzeugung des Bösen.

Nun wird kein Mensch und kann kein Mensch solche Zerstörung der Persönlichkeit um ihrer selbst willen wollen, ich meine so, daß eben diese Zerstörung der eigentliche und bewußte Endzweck seines Wollens wäre. Wohl aber kann der Egoismus, wohl kann menschliche Habsucht und menschliche Herrschsucht zu ihren Zwecken solcher Mittel sich bedienen. Und es kann sittliche Verblendung oder Unverstand zur Erreichung wirklich oder vermeintlich hoher Zwecke allerlei beginnen oder fördern, in dessen Natur es liegt, zu einem solchen Erfolge hinzuführen oder ihn zu begünstigen.

Man läßt etwa Kinder in frühem Alter auswendig lernen, was sie noch nicht verstehen können. Fragen, die laut werden, beantwortet man nicht, sondern schneidet sie ab. Zweifel, die sich erheben, verbietet man, statt sie zu lösen. Auf solchem Wege bringt man es schließlich dahin, daß der heranwachsende Mensch gedankenlos sich aneignet, und der Erwachsene gedankenlos festhält, was ihm eben geboten wird. Vielleicht ist das in solcher Weise Angeeignete und Festgehaltene wahr und wichtig. Vielleicht ist es auch keines von Beidem. In jedem Falle wird dadurch geistige Eigenthätigkeit lahm gelegt. Jeder notgedrungene Verzicht auf Verständnis, auf Beantwortung einer Frage, auf Lösung eines Zweifels erzeugt eine Disposition zu späterem freien Verzicht auf Erkenntnis und trägt dazu bei, das Erkenntnisbedürfnis einzuschläfern.

Und dies ist ein schwerer sittlicher Schaden. Das Fragen, das Wissenwollen der Kinder, so lästig es oft sein mag, ist eine sittlich wertvolle, ja eine herrliche Sache. Nicht der Erkenntnisbesitz, der mir ohne eigene geistige Arbeit zu teil wird, sondern das Fragen, das Suchen, das Forschen, der lebendige Trieb nach Wahrheit, der „Wahrheitssinn", ist an allem Erkennen das eigentlich sittlich Wertvolle. Lessing fingiert, daß ihm die Wahl gestellt sei, aus der Hand des Allmächtigen zu nehmen die volle Wahrheit,

oder das Streben nach Wahrheit, und er wählt das Letztere. Damit hat Lessing das eigentlich sittlich Wertvolle an der Erkenntnis bezeichnet. Um dies sittlich Wertvolle betrügt man den Menschen, wenn man ihn zu gedankenlosem geistigem Aneignen erzieht.

Gewiß bedarf es ja bei jedem Unterricht der passiven Aneignung eines Stoffes. Aber eine gesunde Erziehungskunst wird dafür Sorge tragen, daß alle solche Aneignung doch nicht rein passiv geschehe, daß ein Streben darnach, ein Suchen, ein selbstständiges Erfassen stattfinde. Und jede solche Erziehungskunst wird weiterhin darauf bedacht nehmen, daß alles Angeeignete nach Möglichkeit sogleich selbstthätig angewendet und verwertet werde.

Geschieht dies nicht, so ist es vielleicht ein Verlust fürs Leben. Wie vielfach gehen wir an den Wundern der Natur, an den kunstvollen Werken menschlicher Hand, auch solchen, die wir täglich sehen, gar an den Rätseln des Lebens vorbei, ohne zu fragen. Es ist zu fürchten, daß dazu eine zu gedankenlosem Hinnehmen anleitende Erziehungskunst den ersten Grund gelegt hat.

Oder will man vielleicht gelegentlich eben dazu erziehen? Liegt System in solcher Einschläferung? Will man das eigene Denken ausrotten oder lähmen, um irgend welcher sittlichen Zwecke willen? Es scheint mitunter fast so. Aber es giebt keine Sittlichkeit, die durch den Mangel des Wahrheitssinnes, den Verzicht auf Fragen, das Abweisen der Zweifel, statt der ehrlichen Bemühung, sie zu lösen, bedingt sein könnte.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Man rühmt in einer Art des höheren Unterrichtes vor allem die sogenannte formale und humanistische Bildung. Mit vollem Rechte, wenn die Worte richtig verstanden werden. Und wie werden sie richtig verstanden? Was ist formale Bildung? Offenbar diejenige, die nicht auf möglichst großen Besitz von Kenntnissen abzielt, sondern die geistigen Kräfte allseitig bildet und zu lebendiger Bethätigung befähigt. Und was ist humanistische Bildung? Offenbar diejenige, die Menschen bildet, die im Menschen vor allem die Fähigkeiten weckt und übt, die vor andern ihn zum Menschen machen.

Zur formalen Bildung nun, meinen Einige, sei in einzigartiger Weise der sprachliche Unterricht geeignet. Was ist der genauere

Sinn dieser Meinung? Etwa, daß wir durch Sprechenlernen das Denken lernen sollen? Dies hieße den wahren Sachverhalt umkehren. Denken heißt vor allen Dingen: Beobachten, Thatsachen scharf erfassen, ihre Züge sicher festhalten. Es heißt weiterhin: Vergleichen, das Wesentliche herausfinden, Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten von solchen aufsuchen. Es heißt endlich: Von Einem auf das Andere sicher schließen. Und „Sprechen" heißt: Das klar Erkannte und Gedachte in entsprechende Worte kleiden. Wo der klare Gedanke fehlt, wird das Sprechen zum Wortemachen, zum Spielen mit Worten, zum Schwätzen. Und das Schwätzen ist das geeignetste Mittel, das Denken, und mit ihm zugleich jedes klare und sichere Werten einzuschläfern.

Welche Rolle spielt bei so vielen unter uns die Phrase, das Schlagwort, das leere Gerede. Wie berauscht man sich daran. Wie viel hochgepriesener Idealismus ist nichts Anderes als ein Enthusiasmus für schöne Worte, der zergehen müßte, wenn man sich einmal ernstlich die Frage stellte, was denn eigentlich die Worte besagen, welche greifbaren Thatsachen damit bezeichnet sind, und worin ihr angeblich so hoher, vor allem sittlicher Wert bestehe. Andererseits, wie viel blinde Aburteilung ist im Grunde nichts als der Abscheu vor dem üblen Klange gewisser, niemals auf ihren wahren Sinn geprüfter Worte. Niemand aber kann zweifeln, daß der Kultus der sprachlichen Bildung, daß ein Unterricht, der das Hauptgewicht auf die Sprache und die sprachlichen Formen legt, der den zu Unterrichtenden in seinen eindrucksfähigsten Jahren immer wieder in erster Linie darauf und nur darauf hinweist, geeignet ist, zu solcher Blindheit einen bleibenden Grund zu legen.

Die Sprache offenbart gewiß die Gedanken, aber sie verhüllt ebensowohl den Mangel der Gedanken. Und mag dem sein wie ihm wolle; in jedem Falle kann es nicht die Sprache als solche sein, auf die es einer echten formalen Bildung ankommt. Sondern, wozu sie eigentlich erziehen will, das ist das Denken. Und nicht ein beliebiges, gegen den Zweck des Denkens, die Wahrheitserkenntnis gleichgiltiges Denken, sondern ein solches, das eben dazu hinführt, also ein Denken, das Thatsachen sicher erfaßt und geistig verarbeitet, und eben damit zugleich eine sichere ästhetische und ethische

Bewertung derselben ermöglicht. Die Fähigkeit hierzu allseitig bilden, das heißt formal und humanistisch bilden.

Wie hungrig ist der Knabe in den Jahren des Beginnes einer angeblich humanistischen Bildung nach Thatsachen, an denen er sich freuen kann, Thatsachen der ihn umgebenden Welt und der Geschichte. Hier zeigt die Natur den rechten Weg. Statt ihn zu gehen, martert man den jugendlichen Geist mit sprachlichen Formen.

Immerhin sei doch, so wird gesagt, die Erkenntnis des Gefüges der Sprache der natürliche Weg das Gefüge des Denkens zu erkennen. Dies wird zutreffen. Aber heißt es nicht die menschliche Natur ganz verkennen, wenn man solche Erkenntnis zum Ersten macht? Auf die Dinge und auf das objektive Geschehen ist der Blick des Menschen naturgemäß zuerst gerichtet. Hier zuerst muß er das Erkennen üben. Der Mensch muß sehen lernen, ehe er sein inneres Geschehen zergliedern kann. Von dem für ihn zunächst Verständlichen und Interessanten müssen wir den Ausgang nehmen.

Zudem trifft jener Satz doch nur mit Einschränkung zu. Man erkennt das Gefüge des Denkens aus dem Gefüge der Sprache doch schließlich nicht viel anders, als man bei dem bekleideten menschlichen Körper aus den Formen und Falten des Gewandes den Körper und seine Bewegungen zu erkennen vermag. Niemand wird auf solchem Wege sichere anatomische oder gar physiologische Kenntnisse zu gewinnen hoffen. So gebe man sich doch auch nicht dem Wahne hin, daß aus der Sprache jemals ein wirkliches Verständnis der Faktoren und Prozesse des menschlichen Denkens gewonnen werden könne. Was so gewonnen werden kann, ist eine äußerlich schablonenhafte Einteilung und Gliederung der Formen des Denkens, eine Art Orientierung. Das Übrige ist Sache ernster psychologischer Untersuchung.

Solche Orientierung ist doch nicht wertlos. Und sie wird ein Stück der formalen Bildung sein müssen. Aber es leuchtet ein, daß wir dieselbe in vollkommenster Weise gewinnen müssen durch das Studium derjenigen Sprache, in der wir aufgewachsen sind, bei welcher darum die Beziehung zwischen Sprechen und Denken für uns die denkbar innigste hat werden können, also durch das Studium unserer Muttersprache.

Im Gegensatz dazu nun betont man das Studium der fremden und vor allem das Studium gewisser toter Sprachen. Gewiß nicht völlig mit Unrecht. Das eben Gesagte hat ja auch seine Kehrseite. Die eigene Sprache hat für uns den Charakter des Selbstverständlichen. Und auf das Selbstverständliche achten wir nicht, wir sehen nicht so leicht seine Eigenart und seine eigentümliche Bedeutung. Diese kommt uns erst recht zum Bewußtsein, wenn wir entdecken, daß es auch anders sein kann.

Und diesen Dienst leistet uns die fremde Sprache. Der Gegensatz zwischen ihr und der unserigen erleuchtet das Wesen der unserigen und macht aufmerksam auf die Weise, wie in ihr der Gedanke sich ausprägt.

Aber dabei ist doch die fremde Sprache nur Mittel. Die eigentliche Absicht muß gerichtet bleiben auf die eigene Sprache und die Weise, wie in dieser das Denken sich spiegelt. Das Mittel darf nicht als Zweck sich gebärden. Es hat ein Daseinsrecht, lediglich soweit es um des Zweckes willen erforderlich ist, und der Zweck durch dasselbe sicher erreicht wird. Man hat aber hier thatsächlich das Mittel zum Zweck gemacht. Man lehrt nicht das naturgemäß an die eigene Sprache gebundene Denken verstehen mit Zuhilfenahme der fremden, wo diese dazu erforderlich und dienlich ist, sondern man lehrt die fremde Sprache als solche.

Sofern die fremde Sprache tote Sprache ist, kommt ein neuer Übelstand hinzu. Nicht der Lehrende, noch weniger der Lernende vermag sie eigentlich zu beherrschen. Die tote Sprache bleibt tot. Es fehlt das überall sicher leitende Sprachgefühl, und damit die Möglichkeit eigene Gedanken frei in die tote Sprache zu kleiden. Es fehlt dies umso mehr, je ferner zugleich die tote Sprache unserem Denken, unseren Denkweisen und Denkinhalten steht. In dem Maße, als dies der Fall ist, bleiben wir notwendig mehr oder minder, und der Lernende bleibt in hohem Grade an die in den zufällig erhaltenen Sprachdenkmälern vorliegenden Formen und Gedanken gebunden. Diese ahmt er variierend nach. So gewiß aber die volle Herrschaft über eine fremde Sprache eine eigentümliche Freiheit giebt, so gewiß muß solches Nachahmen der Gedanken und Formen einer toten Sprache eine Art der geistigen Sklaverei erzeugen.

Unter den toten Sprachen wird wiederum vor allem eine bevorzugt: die lateinische. Sie war einst die Sprache der Wissenschaft. In ihr sind uns wichtige Bildungselemente überliefert. Aber diese Thatsache hat mit der „formalen" Bildung als solcher nichts zu thun. Die Wissenschaft einer vergangenen Zeit und die Überlieferung in ihren Quellen zu untersuchen, dies ist die Aufgabe besonderer wissenschaftlicher Disziplinen. Die formale Bildung aber soll tüchtig machen zu jeder Art der geistigen Thätigkeit. Sie soll nicht zur Dienerin einer einzigen werden.

Auch in unserer Sprache, und demnach in unserem Denken noch finden sich zahlreiche Spuren dieser ehemaligen Stellung der lateinischen Sprache. Aber welchen Sinn fremdsprachliche Worte und Wendungen im lebendigen Zusammenhang unserer Sprache gewonnen haben und jetzt für uns besitzen, dies erfahren wir doch nur, indem wir sie im lebendigen Zusammenhang unserer Sprache kennen lernen. Ohne dies könnte uns die etymologische Weisheit ebenso oft irre führen. Oder hält man das etymologische Verständnis für so wichtig? Nun, so treibe man die tote Sprache genau soweit, als es dieser doch gewiß untergeordnete Zweck erforderlich und berechtigt erscheinen läßt.

Das Wichtigste bleiben schließlich die Litteraturen jener antiken Sprachen. Aber ich frage, wozu eigentlich wäre die Wissenschaft dieser Sprachen, wenn es ihr nicht gelänge, die Schätze der antiken Litteratur durch ihre Kunst des Übersetzens und Erklärens dem deutschen Leser, seinem Verständnis und Gefühl, sehr viel näher zu bringen, als dies das eigene stümperhafte Sprachverständnis des Schülers vermag? Denn nicht darum handelt es sich ja hier, wieviel der Gelehrte, sondern wieviel der Schüler durch das Lesen in der Ursprache gewinnt.

Und dazu kommt, daß doch hier nicht die Schätze der lateinischen, sondern lediglich die der griechischen Litteratur in Betracht kommen können. Dann müßte man konsequenterweise das Griechische gründlich treiben lassen und das Lateinische nur soweit, als es nun einmal für alle wissenschaftlich zu Bildenden aus praktischen Gründen unerläßlich scheint.

Und außerdem wäre zu bedenken, welchen Bildungswert daneben

doch auch die Schätze moderner und vor allem der deutschen Litteratur haben. Es wäre darnach abzuwägen, in welchem Verhältnis diese Litteraturen neben der griechischen Gegenstand des Unterrichtes sein müßten.

Vielleicht wäre das Ergebnis dieser Abwägung, daß die „Ideale" des klassischen Altertums, speziell des Griechentums, vor allen andern für den zu Unterrichtenden ethischen Wert besitzen. Gegen diese Meinung will ich nichts einwenden. Aber abgesehen davon, daß das Verständnis für diese Ideale nicht an den Betrieb der Sprache gebunden ist, so handelt es sich doch gewiß nicht darum, daß diese Ideale dem Knaben oder Jüngling lediglich als Ideale einer vergangenen Welt entgegentreten, vielleicht auch ein Schwärmen dafür in ihm geweckt wird. Sondern diese Ideale sollen für ihn lebenskräftige Ideale werden, lebenskräftig in dem Sinne, daß sie sich als wirksame Ideale erweisen in dem Leben, in das der Heranwachsende später zu treten bestimmt ist, als Ideale also in dem Zusammenhang der gegenwärtigen Wirklichkeit, in die er hineingestellt wird, und der Aufgaben, die er da zu erfüllen hat.

Dies aber ist nur möglich, wenn diese Ideale im Geiste des zu Unterrichtenden alsbald hineintreten und fest sich einfügen in den Zusammenhang einer Bildung, die zu diesen Aufgaben erzieht, die also vor allem fähig macht, die gegenwärtige Wirklichkeit, so wie sie ist, sicher zu erfassen, ihr gegenüber klar zu denken und zu werten; die Auge und Sinn öffnet und frisch und lebendig macht, und den Geist vorbereitet zum Verständnis der ganzen ihn umgebenden materiellen und geistigen Welt. Geschieht dies nicht, bleiben die Ideale für den Schüler nur jener vergangenen Welt angehörig, so entfremden sie ihn der wirklichen Welt, werden zu Traumidealen eines Träumers, und zergehen angesichts der ganz anders gearteten Wirklichkeit.

Wie ist es doch so vielfach mit den Idealen des klassischen Altertums, den Idealen der Großherzigkeit, der Seelenstärke, der Aufopferung für das einmal als recht Erkannte bei unseren „humanistisch Gebildeten" bestellt? Wer diese Frage an der Hand der Erfahrung sich zu beantworten versucht, wird zugestehen müssen: Es ist etwas faul an unserer angeblichen „formalen" und „humanistischen" Bildung.

Ich habe bei der im Vorstehenden erörterten Frage solange verweilt, weil sie jetzt eine in besonderem Maße aktuelle ist. Im übrigen giebt es für das, wovon wir eigentlich reden — die Mittel der geistigen und moralischen Einschläferung — wohl noch eindringlichere Beispiele.

Man denke etwa an — gleichgiltig welche Systeme von Gebräuchen, äußeren Handlungen, Ceremonien, gewohnheitsmäßigen Leistungen, die vollzogen werden, stumpf, gedankenlos, ohne Bewußtsein eines sittlichen Zweckes, ohne daß eine entsprechende Gesinnung dazu triebe. Glauben Menschen etwas damit geleistet oder in irgend welcher Richtung ihrer Pflicht genug gethan zu haben, so wird durch dergleichen nicht nur die Persönlichkeit überhaupt, sondern unmittelbar das Gewissen eingeschläfert: Das bloße Thun, das „äußere Werk" tritt an die Stelle der Gesinnung.

Dabei mag das „äußere Werk" an sich gut sein. Aber indem man meint, um des Werkes willen selbst gut zu sein, ertötet man das sittliche Bewußtsein, das die gute Gesinnung fordert. So ist das gute Werk in Wahrheit schlecht. Wer es, als dies bloße äußere Thun, fordert und preist, schädigt sittlich.

Vielleicht treten andere Mittel der Einschläferung von äußerlich betrachtet, völlig anderer Art hinzu, Mittel, die eine künstliche Stimmung schaffen, Sinne berauschende äußere Pracht, Lichterglanz, Dämmerung, Weihrauchduft, aufregende oder süß einlullende Musik. Bilder, die die Phantasie erhitzen oder entflammen, werden den Sinnen vorgeführt oder dem geistigen Auge vor- und ausgemalt. Schließlich wird durch systematisch angestellte geistige oder geistliche Exerzitien die Wirkung vollendet.

Daraus kann zuletzt ein Zustand hervorgehen, der der Hypnose durchaus gleichartig ist; und gleichartige, nur vielleicht dauerndere und sehr viel intensivere Wirkungen hat. Der Mensch ist gewissen Eindrücken widerstandslos hingegeben; er wird zum blinden Werkzeug für andere; blinden Gehorsams und blinden Glaubens fähig. Er wird, wenn die Wirkung sich steigert, zum Fanatiker und Visionär. Der künstlich erzeugte und zuletzt im vollen Sinne des Wortes krankhafte Gemütszustand spiegelt seinen Sinnen allerlei Bilder vor; „Offenbarungen" werden ihm zu teil. Die Visionen

teilen sich mit, die Offenbarungen wirken ansteckend; wunderbare Heilwirkungen geschehen; außerordentliche Thaten werden gethan.

Auch hier kann das, was durch solche Mittel in einem Menschen geweckt und zu höchster Kraft gesteigert wird, „gut" sein, d. h. auf Gutes gerichtet sein und Gutes wirken. Dann ist es doch an sich, weil nicht der Gesinnung des Menschen entstammend, sittlich wertlos. Und es ist andererseits seinem sittlichen Grunde und seinen sittlichen Folgen nach jederzeit verwerflich. Die Persönlichkeit, ihr klares Wollen, ihre freie Überlegung und Entschließung, ihr prüfender Wahrheitssinn ist und wird dadurch ertötet. Nicht nur beklagenswert, sondern entsetzlich, höchsten sittlichen Abscheus würdig ist schließlich solcher Mord an der menschlichen Persönlichkeit. Auch wenn nicht, was ja wohl geschehen kann, entsetzliche Thaten eines wahnwitzigen Fanatismus das letzte sichtbare Ergebnis sind.

Ich habe hier vor Allem an Verirrungen gedacht, die auf religiösem oder vermeintlich religiösem Gebiete stattfinden oder stattfinden können. Aber Analoges finden wir auch sonst: „Disziplin" ist jetzt wiederum ein in Fragen des öffentlichen, auch wohl des privaten Lebens besonders viel gehörtes Wort. Und Disziplin ist ja gewiß ein schönes Wort, und, wenn richtig verstanden, eine herrliche Sache. D. h. es ist etwas Herrliches um das klare Bewußtsein sittlicher Zwecke, und das sichere und nie fehl gehende Erfassen der rechten Mittel, kurz um die Disziplin des sittlichen Charakters.

Aber es giebt auch eine Disziplin von völlig entgegengesetzter Art, eine Mechanisierung, ein Automatentum des menschlichen Wollens. Auch solche Mechanisierung kann wertvoll sein. Betrifft sie die äußere Handlung, die Weise, die Mittel zu einem Zwecke zu verwirklichen, so ist sie gut. Es wird dadurch geistige Kraft gespart. Diese kann dann den Zwecken, den höheren, und schließlich den höchsten, zu Gute kommen.

Aber anders verhält es sich, wenn das auf sittliche bedeutsame Zwecke gerichtete Wollen mechanisiert werden soll, wenn hier eine äußere mechanische Disziplin erstrebt, wenn in solchen Dingen von Menschen und Menschen gegenüber blinder oder unbedingter Gehorsam gefordert wird. Dies heißt nichts Anderes als sittlichen Mord und Selbstmord treiben.

Menschen können sittlich irren. Sie können mir gebieten, was gegen meine Ehre und gegen mein Gewissen streitet. Verpflichte ich mich zu blindem oder unbedingtem Gehorsam, so verpflichte ich mich also, gegebenen Falles, auch ehr- und gewissenlos zu handeln. Und dies ist — ehr- und gewissenlos. Und ebenso ehr- und gewissenlos ist es, solchen Gehorsam zu gebieten. Mag der Zweck, um dessenwillen man ein solches Gebot stellt, wirklich oder angeblich, ein hoher sein. Aber, ich wiederhole, es giebt keinen Zweck, dem der höchste Zweck, dem das einzig unbedingt Wertvolle, die freie sittliche Persönlichkeit geopfert werden dürfte. Auch Größe, Macht, Ruhm eines Staates müßten zu Grunde gehen, wenn es wahr sein sollte, daß sie auf keinem anderen Grunde, als solcher Disziplin, sicher beruhen können — Es ist hier ein Punkt, wo die sittliche Verirrung — auch in unseren Tagen wiederum — in Gefahr ist, zur vollen sittlichen Verblendung zu werden.

Solche Verblendung ist es auch, wenn man meint, der Befehlende könne die *Verantwortung* für das in blindem Gehorsam Vollbrachte auf sich nehmen und dem Gehorchenden *abnehmen*. Gewiß ist die Verantwortung des Befehlenden eine höhere. Aber die Verantwortung des Gehorchenden, sofern er nicht physischem Zwange gehorcht, ist damit nicht aufgehoben. Sittliche Verantwortlichkeit ist nicht ein Stück Gepäck, das von der Schulter des Einen genommen und auf die des Anderen gelegt werden könnte. Wer die Verantwortlichkeit für sein bewußtes Thun auf Andere vermeintlich „überträgt", hat sich schon versündigt. Er hat schon sein Gewissen preisgegeben. Und einer doppelten Versündigung macht sich derjenige schuld, der sich dem Gehorchenden gegenüber anheischig macht, seine Verantwortung mit zu übernehmen.

Mit allem dem hier Vorgebrachten soll doch nicht die Notwendigkeit des blinden Gehorsams in jedem Falle geleugnet werden. Wer *blind ist*, *muß* auch blind sich *leiten* lassen zu dem, was zu seinem und Anderer Heil erforderlich ist.

Aber davon ist hier nicht die Rede, sondern von der Forderung, Erhaltung, Herbeiführung der *Blindheit*, die für allen blinden Gehorsam, wie für allen blinden Glauben, die *Bedingung* ist. Alles Erziehen und Regieren muß darauf abzielen, solche Blindheit

aufzuheben und Menschen sehend zu machen. Auch wenn der geistig und moralisch Blinde blind geleitet wird, muß dies Sehen das Ziel sein; nämlich das Sehen mit eigenen Augen, da man nun einmal nur mit eigenen Augen sehen kann. Ohne Bild gesprochen: Das Ziel muß sein das eigene sittliche Urteil und der aus der eigenen Gesinnung erwachsende freie Willensentscheid.

Angenommen, jemand wollte den blinden Gehorsam zum allgemeinen Moralprinzip machen, dann ergäbe sich neben dem, was die Forderung eines solchen Gehorsams an sich sittlich verwerflich macht, noch ein sonderbarer neuer Widerspruch. Der blind Gehorchende setzt einen Befehlenden voraus. Gehorcht nun dieser wiederum blind? Und geht dies endlos so weiter? Dies ist unmöglich. Irgendwo muß ein Sehender sich finden.

Wir müßten also zwei Gattungen von Menschen unterscheiden, und damit zugleich eine doppelte Sittlichkeit statuieren. Die eine Menschenklasse bestände aus den Gebietenden, den Gesetzgebern oder Herrschern. Die andere bestände aus den Gehorchenden. Die Gehorchenden gehorchten blind, die Herrschenden dagegen handelten, wie sie eben wollten, gehorchten also ihrer Laune, oder aber sie handelten auf Grund einer besonderen, durch die Natur oder durch Gott ihnen zu teil gewordenen inneren Erleuchtung. In jedem Falle gehorchten sie nicht blind. Nicht ein von außen an sie herantretender Wille, sondern ihre Willkür, oder diese in ihnen wirksame Erleuchtung, und das dadurch gewonnene eigene Bewußtsein von Gut und Böse bestimmte sie. Sie trügen in sich selbst den Maßstab, nach dem sie wertend und wollend sich entscheiden. Sie handelten frei; frei im Sinne der Willkür oder sittlich frei. Beides aber steht zum blinden Gehorsam in unversöhnlichem Gegensatz. Es wäre also für die Gehorchenden der blinde Gehorsam sittlich, für die Herrschenden das volle Gegenteil. Dies aber ist unmöglich. Entweder der blinde Gehorsam ist sittlich; dann ist die Entscheidung nach einem im Handelnden selbst liegenden Gesetz unsittlich. Oder es gilt das Gegenteil. Es kann nicht eine Weise des Gehorsams, und ebensowohl ihr volles Gegenteil sittlich sein. Ein Moralprinzip kann nicht Entgegengesetztes und sich Ausschließendes zugleich fordern. Es kann dies nicht, ohne den Gegen-

satz des Sittlichen und des Unsittlichen überhaupt aufzuheben. Dies thut also das Prinzip des unbedingten Gehorsams. Es ist in Wahrheit ein Prinzip des sittlichen Anarchismus. Dies lehrt auch die Geschichte. Der Despotismus ist immer gleichbedeutend mit Zerstörung des sittlichen Bewußtseins.

Es ist aber auch aus einem noch sehr viel einfacheren Grunde ein Moralprinzip des blinden Gehorsams unmöglich. Blinder Gehorsam läßt sich nicht allgemein befehlen. Er ist möglich nur, soweit die Bedingung gegeben ist, d. h. soweit Menschen geistig und willensblind sind. Dies ist aber kein Mensch — vom Hypnotisierten im Zustand tiefster Hypnose abgesehen — in vollem Sinne. In allen finden sich eigene Bedürfnisse, Triebe, Wertungen, Neigungen, kurz eigene Motive.

Soweit aber dies der Fall ist, kann ein Gebot nicht automatisch wirken; sondern der Inhalt desselben tritt notwendig zu diesen eigenen Motiven in Beziehung. Und es fragt sich dann jedesmal, wie diese Motive zu dem Gebotenen sich verhalten. Darnach bestimmt sich die Aneignung oder Abweisung der von außen kommenden Forderung, insbesondere auch der sittlichen Forderung.

Dabei bestehen zunächst die beiden Möglichkeiten: Entweder das Gebotene, d. h. das Sittliche, das von mir gefordert wird, selbst findet in mir Widerhall; es entspricht einem eigenen Bedürfnis, einem Drang, einer in meiner Natur liegenden oder aus ihr stammenden inneren Nötigung. Ich will das Gebotene um des Wertes willen, den es meiner Natur zufolge für mich hat. Dann bin ich in Wahrheit mein eigener Gesetzgeber; ich „gehorche" mir, d. h. dieser inneren Nötigung zum Guten. Mit anderen Worten: ich gehorche nicht, sondern handle frei. Das Gebot ist lediglich der Anlaß für die Bethätigung dieser meiner Freiheit.

Oder aber es haftet an dem Gebote irgend etwas von dem sittlichen Inhalte des Gebotes Verschiedenes, das einem solchen in mir vorhandenen Trieb oder Bedürfnis entspricht. Ich will das Gebot erfüllen, nicht weil sein Inhalt für mich Wert hat, sondern weil ich damit diesem, seinem sittlichen Inhalte fremden Trieb oder Bedürfnis genüge. Ich will das Sittliche nicht um

seiner selbst willen, sondern weil seine Verwirklichung Bedingung oder Mittel ist für die Verwirklichung irgend eines anderweitigen Zweckes. Auch hier gehorche ich in gewisser Weise mir, sofern ich nämlich dieser, dem Inhalte des Gebotes fremden, eigenen Nötigung gehorche oder durch sie bestimmt werde. Auch hier bin ich in gewisser Weise mein eigener Gesetzgeber. Aber ich bin nicht mein eigener sittlicher Gesetzgeber. Zum sittlichen Inhalte des Gebotes, als solchem, zieht mich kein eigener innerer Drang. Das sittliche Gebot ist nicht mein eigenes, sondern es ist für mich ein fremdes und wirkt auf mich als fremdes.

Bezeichnen wir dies mit herkömmlichen Ausdrücken. Sofern mein Willensentscheid einem eigenen Zug zum Sittlichen entstammt, und das Gebot nur Anlaß ist, diesen Zug zu wecken, ist mein Willensentscheid sittlich autonom. Das Prinzip meines Wollens und Handelns ist ein Prinzip der sittlichen Autonomie. Dies heißt nichts anderes, als: Es ist ein Prinzip der Bestimmtheit des sittlichen Wollens durch mich oder ein Prinzip der sittlichen Selbstgesetzgebung.

Soweit dagegen das sittliche Gebot lediglich als ein fremdes mir gegenübersteht und seinem Inhalte nach nicht zugleich als ein Gebot meiner eigenen Natur oder als ein Gesetz meines eigenen Willens sich darstellt, will oder handle ich heteronom. Das Prinzip meines Wollens oder Handels ist ein Prinzip der sittlichen Heteronomie. Dies heißt wiederum nichts anderes, als eben dies, daß das Gebot als ein fremdes und anderswoher kommendes auf mich wirkt. In jenem Falle nur ist das Sittliche mein eigener, von mir selbst gesetzter Zweck, in diesem Falle ist es ein mir von Anderen vorgesetzter Zweck, in mir selbst aber oder für mich ein bloßes Mittel zum Zweck.

Gegen das hier aufgestellte Entweder—Oder könnte man sich wehren und Folgendes sagen: Gewisse Gebote haben nun einmal für mich unbedingte Autorität. Es giebt für mich unantastbare ethische Dogmen. Ich leiste ihnen blinden Gehorsam, weil mir dieser blinde Gehorsam als solcher sittlich wertvoll erscheint.

Hierin läge eine eigenartige Selbsttäuschung. Mag es so sein, wie hier gesagt wird. Dann fragt es sich doch: Wie können be-

stimmte Gebote für jemand unbedingte Autorität haben? Wie geht es zu, daß der blinde Gehorsam diesen Geboten gegenüber jemand sittlich wertvoll erscheint? Man bedenke ja wohl: Die Gebote, um die es sich hier handelt, sind nicht beliebige, sondern bestimmte, der blinde Gehorsam gegen dieselben nicht Gehorsam gegen beliebige, sondern gegen bestimmte Gebote. Wenn nun nicht beliebige, sondern bestimmte Gebote für mich unbedingte Autorität haben, so fragt es sich: Was ist das Besondere oder Auszeichnende dieser Gebote, vermöge dessen eben sie, und nicht beliebige andere, für mich solche Autorität haben? Was ist das Eigenartige an ihnen, das macht, daß ich gerade ihnen, und nicht irgend welchen anderen gegenüber die Verpflichtung zu „blindem" Gehorsam fühle?

Darauf nun sind wiederum nur jene zwei Antworten möglich: Entweder der Inhalt dieser bestimmten Gebote zeichnet dieselben für mich aus, oder etwas diesem Inhalt Fremdes, das an den Geboten oder ihrem Inhalte haftet, ist dies Auszeichnende. Es ist entweder in mir ein Zug zu diesem bestimmten Inhalte als solchem, ich bin so geartet, daß der Gedanke an diesen bestimmten Inhalt in mir einen Trieb zu seiner Verwirklichung weckt; oder ein mit dem Gebote irgendwie Verknüpftes begegnet in mir einem solchen Zug oder Trieb. Und damit sind wir wiederum bei unserem obigen Ergebnis.

Setzen wir nun den Fall, diese letztere Möglichkeit finde statt, es sei also ein dem Gebote Fremdes, aber mit ihm Verknüpftes das mich zum Gehorsam Treibende, ich wolle demnach das Sittliche, das von mir gefordert wird, um irgendwelcher sonstiger Zwecke willen. Dann ist das Nächstliegende dies, daß die fraglichen Zwecke egoistische seien. Damit ist die zweite mögliche Stufe des Gehorsams bezeichnet. Sie ist insbesondere auch die zweite Stufe des kindlichen Gehorsams.

Ich erfülle etwa ein sittliches Gebot, weil mir Lohn winkt oder Strafe in Aussicht steht. Was ich dann eigentlich will, ist der Lohn oder die Vermeidung der Strafe. Mein Zweck ist, ein Gut mir zu eigen zu machen. Die sittliche Handlung ist nur das zufällige Mittel zur Verwirklichung desselben.

Ich sagte oben, blinden Gehorsam könne man nicht allgemein fordern. Diesen egoistischen Gehorsam dagegen kann man allgemein fordern. Man kann es, weil in niemand die egoistischen Interessen fehlen. So pflegt denn auch der vermeintlich blinde Gehorsam bei genauerem Zusehen als egoistisch bedingter sich auszuweisen. Man fordert: Gehorche unbedingt. Aber ein nicht ausgesprochener Zusatz lautet: Widrigenfalls dir dies oder jenes erwünschte Gut entgeht, oder diese oder jene Strafe bevorsteht. Man knüpft an die Erfüllung der Forderung jenseitigen oder diesseitigen Lohn, ewige Himmelsfreuden, oder zeitliche Vorteile, Gunst, Ehre, Ruhm, Macht. Und um dieser willen, also *nicht* blind, wird der Gehorsam geleistet, wenn auch vielleicht ein klares Bewußtsein des egoistischen Motivs fehlt. „Blinder" Gehorsam gegen die Mächtigen vor allem geschieht in Erwartung ihrer Gunst, und der Macht und Ehrung, die uns daraus erwächst. Der Despotismus, der „blinden" Gehorsam fordert, ist ein Vater des Egoismus, schließlich der feigsten und feilsten Formen desselben.

Ich nannte den egoistischen Gehorsam *nicht blind*. Er ist nicht blind, sondern er ist sehend, sofern er den eigenen Vorteil sieht, vielleicht ihn berechnet. Er ist andererseits doch auch wiederum blind, nämlich sittlich blind, so wie jedes Bestimmtsein durch bloße egoistische Motive sittliche Blindheit ist. Er ist klug, aber sittlich beschränkt, wie dies in der Natur des Egoismus liegt. Das Dasein und Wirken egoistischer Interessen im Menschen, das Erstreben eigenen Wohls und die Gegenwehr gegen eigenes Übel, also auch das Erstreben von Lohn und die Abwehr von Strafe, ist an sich gut. Aber böse ist diese *Blindheit*. Böse ist, daß der sittliche Inhalt des Gebotes nicht um seiner selbst willen erstrebt wird; daß das Sittliche, statt der Zweck zu sein, zum Mittel für egoistische Zwecke herabgesetzt wird.

Angenommen, es finden sich in einem Menschen nur egoistische Motive, oder diese haben die Herrschaft, so *müssen* die sittlichen Gebote an diese egoistischen Motive anknüpfen. Es *bedarf* der Lohn verheißenden und Strafe androhenden Forderung. So müssen vor allem Kinder durch Lohn und Strafe zum Guten geleitet werden. Aber der egoistische Gehorsam, der so erzeugt wird, darf nicht das

Ziel, sondern nur der Weg zum Ziele sein. Er muß Mittel der sittlichen Erziehung sein, d. h. er muß zur Erfüllung des Sittlichen um seiner selbst willen hinführen. Und wir sahen schon, wie dies möglich ist. Das zunächst egoistischen Motiven entstammende sittliche Thun wird, indem es sich verwirklicht, in seinem eigenen Werte erkannt. Indem das Kind zum Guten genötigt wird, lernt es das Gute aus eigener Erfahrung kennen und gewinnt an ihm selbst Freude. Wird dies Ziel nicht erreicht, so dienen Lohn und Strafe lediglich einer äußerlichen Abrichtung, die sittlich wertlos ist.

Und nicht nur sittlich wertlos, sondern sittlich verwerflich ist es, wenn solcher egoistischer Gehorsam zum Princip gemacht wird. Indem man dies thut, macht man jene sittliche Blindheit zum Princip. Man hebt den Unterschied des Guten und Bösen auf, und setzt an die Stelle den Unterschied des persönlichen Vorteils und Nachteils. Man zerstört die sittliche Gesinnung; man ertödet die sittliche Persönlichkeit. Wer nur mit Rücksicht auf Vorteil und Nachteil, also insbesondere auch mit Rücksicht auf Lohn und Strafe das Gute thut, würde ebenso bereit sein, das Böse zu thun, wenn an das Thun des Bösen Lohn, und an die Unterlassung desselben Strafe geknüpft wäre.

Dennoch hat es allerlei Moralsysteme gegeben, die auf den egoistischen Gehorsam die Sittlichkeit meinten aufbauen zu können. Dieser Gehorsam war Gehorsam bald gegen diese, bald gegen jene gebietende Macht, oder bald gegen diesen, bald gegen jenen übermächtigen Gesetzgeber. Solche Gesetzgeber waren der Staat, oder die öffentliche Meinung, oder Gott. Der Staat schützt denjenigen, der seinen Gesetzen gehorcht und bestraft den Widerspenstigen. Die öffentliche Meinung trägt und hegt denjenigen, der sich ihr unterordnet, und stößt denjenigen aus, der ihr zuwiderhandelt. Die Kirche kündigt demjenigen, der ihren auf göttliche Autorität zurückgeführten Gesetzen gemäß lebt, ewigen jenseitigen Lohn, demjenigen, der sie mißachtet, ewige jenseitige Strafe an.

Mag aber der Gesetzgeber diesen oder jenen Namen tragen, immer ist diesen Moralsystemen zufolge der Grund des „sittlichen Handelns", d. h. genauer der Grund der äußerlichen Erfüllung der

sittlichen Gebote, die Rücksicht auf eigenen Vorteil oder Nachteil. Die Tugend ist egoistische Klugheit. Das sittliche Handeln ist ein kluges Handeln, d. h. ein kluges Geschäft.

Dies gilt nicht zuletzt von der Erfüllung der wirklichen oder angeblichen göttlichen Gebote. Nur ist hier allerdings besondere Klugheit vorausgesetzt. Es ist ja immer besondere Klugheit, auf nahe Liegendes zu verzichten, um Besseres, das ferner liegt, zu gewinnen. Freilich wird dieser Verzicht wiederum erleichtert durch die Höhe der Zinsen. Man erwartet ja nichts Geringeres als vollkommenen ewigen Lohn für unvollkommene zeitliche Leistungen. Hierin liegt eine Steigerung der Klugheit desjenigen, der sich eine Zeitlang Genüsse versagt, um in diesem Leben später reichlicher zu genießen.

Auch jetzt hören wir noch allerlei berufene und unberufene Moralisten solche egoistische Klugheitsmoral predigen. Man nennt wohl denjenigen rechtschaffen, der den Staatsgesetzen strikten Gehorsam leistet. Aber vielleicht ist ein solcher „Rechtschaffener" eben um solchen Gehorsams willen sittlich höchst tadelnswert. Staatsgesetze sind doch eben von Menschen gemacht. Und Menschen können sittlich irren. Angenommen, sie irren in einem gegebenen Falle wirklich oder nach meiner wohlerwogenen sittlichen Überzeugung, so bin ich verpflichtet, den Gehorsam zu verweigern. Vielleicht stellt es sich schließlich heraus, daß ich der Irrende war. Dann ist doch zu bedenken, daß derjenige, der sittliche Zwecke hat, aber hinsichtlich der Weise ihrer Verwirklichung irrt, oder selbst höhere sittliche Zwecke dabei übersieht, immer noch sittlich höher steht als derjenige, der aus egoistischen Gründen einem Gebote sich fügt. Wer das Letztere thut, der hat, mag das Gebotene inhaltlich noch so sittlich sein, „seinen Lohn dahin". Jener handelt nach einem irrenden, aber doch nach seinem besten Wissen und Gewissen, dieser handelt nach gar keinem Gewissen oder aus gar keinem sittlichen Bewußtsein heraus. Jenes Handeln steht auf minderer sittlicher Höhe, dieses ist sittlich wertlos oder verwerflich.

Oder man versichert, sittlich sei der Gehorsam gegen die Forderungen der „Gesellschaft", oder auch die Unterordnung unter einen „Gesamtwillen". Ich frage hier zunächst: Was versteht man dabei unter der Gesellschaft oder dem Gesamtwillen? Ist mit jener

Gesellschaft die ganze menschliche Gesellschaft, mit diesem Gesamtwillen der Inbegriff dessen, was die menschliche Gesellschaft will, gemeint? Soll dann etwa die Menschheit darüber abstimmen, was wir für sittlich zu halten haben? Daraus könnten sich sonderbare, und recht wechselnde Resultate ergeben.

Schließlich kann man praktisch unter jener Gesellschaft nur diejenige Gesellschaft verstehen, die man kennt. Und man wird darunter zunächst diejenige *Sphäre* der Gesellschaft verstehen, der man selbst *angehört*. Dann verwandelt sich das Moralprinzip der gesellschaftlichen Forderungen in ein Prinzip der Forderungen *meiner* Gesellschaft oder *meines Standes*. Es entsteht die *Standesmoral*.

Warum gehorchen wir den Forderungen unseres Standes? Warum etwa fügen wir uns einem von ihm aufgestellten Ehrbegriff? Die möglichen Gründe für solchen Gehorsam wurden schon früher, in anderem Zusammenhange, unterschieden. Ein Grund ist nach dem dort Dargelegten psychologisch durchaus ausgeschlossen: Es ist unmöglich, daß Wertgefühle, die in einem Andern sich finden, nur darum, weil ich von ihnen weiß, in mir sich wiederholen. Wertschätzungen Anderer, sittliche Bewertungen von Handlungen haben keine „ansteckende" Kraft, sie können nicht durch einfache Mitteilung, und geschehe dieselbe auch immer wieder, unmittelbar auf mich übertragen werden. Diese hier und da vertretene Meinung schließt eine psychologische Unmöglichkeit in sich.

Wohl aber ist, wie wir sahen, eine andere, *mittelbare* Weise der Übertragung möglich. Indem ich Handlungen von Seiten meines Standes immer wieder von bestimmten Gesichtspunkten aus betrachtet und gewertet sehe, lerne ich sie von diesen und nur von diesen Gesichtspunkten aus *betrachten*. Dieser Betrachtungsweise entspricht dann meine Wertung. Ist diese Betrachtungsweise einseitig, so habe ich mich geistig einengen, in der Freiheit meines Urteils über den ethisch zu bewertenden Sachverhalt einschränken lassen. Dementsprechend bin ich dann auch in meinem Werturteil eingeengt.

Ist dies nun ehrenvoll? — Und doch ist es der ehrenvollste Grund für die Unterordnung des eigenen sittlichen Urteils unter das fremde. Daneben stehen dann noch sehr viel weniger ehren-

volle. Auch diese kennen wir schon. Ich muß, so sagt man etwa, mit meinem Stande leben. Dies heißt vielleicht: Meine materielle Existenz oder mein materielles Behagen ist durch die Zugehörigkeit zu diesem bestimmten Stande und die Unterordnung unter seinen Begriff von Sittlichkeit und Ehre bedingt. Oder es heißt: Ich kann nicht leben ohne die Ehrungen, die Achtung, die meine Standesgenossen mir, oder die Andere meinem Stande entgegenbringen, und deren ich in Gefahr bin verlustig zu gehen, wenn ich den Sittlichkeits- und Ehrbegriffen dieses Standes mich widersetze.

Dies nun ist gar nicht ehrenvoll. Die materiellen Güter, die hier in Frage stehen, mögen wichtige sein. Und Ehrung und Achtung, die mir von Anderen widerfahren, sind zweifellos wertvolle Güter. Aber darf ich um ihrer willen darauf verzichten, zuzusehen, wie ich selbst die von dem Stande für ehrenhaft erklärte Handlung bewerte? Wie ich sie bewerten muß, wenn ich sie vollkommen frei und allseitig betrachte? Wie die Handlung mit meiner Selbstachtung, meinem eigenen Gefühl von Ehre sich verträgt? Und wenn sie sich etwa nicht damit vertragen sollte, und ich folge trotzdem der Forderung meines Standes, gebe ich dann nicht meine eigene Ehre preis? Müßte ich nicht vielmehr stolz die Forderung meiner Selbstachtung der Forderung Anderer entgegenstellen? Ist es nicht Schwäche, Feigheit, wenn ich den Forderungen meiner Ehre mich entziehe, weil Andere es so wollen?

Meine Ehre, das kann nie und nimmer etwas Anderes sein, als — meine Ehre, d. h. meine Ehrenhaftigkeit oder Gewissenhaftigkeit. Diese können mir Andere zwar bestätigen, aber sie können mir dieselbe nicht geben. Auch die Ehre meines Standes kann nicht auf mich übertragen werden. Weder die Ehrung, die der Stand mir zu teil werden läßt, noch diejenige, die ihm zu teil wird, kann mir eine Ehre geben, wenn ich sie nicht in mir habe. Damit ist nicht die besondere Standesehre geleugnet. Jeder Stand hat seine sittlichen Aufgaben und kann sie mit größerer oder geringerer Ehren- oder Gewissenhaftigkeit erfüllen. Darin besteht seine Ehre. Und jedes Glied des Standes nimmt an dieser Ehre teil in dem Maße, als es an diesen Aufgaben und ihrer gewissenhaften Erfüllung teilnimmt.

Der Maßstab für die Höhe der Aufgaben und den Wert ihrer

Erfüllung aber ist hierbei immer der sittliche. Er ist also überall derselbe. Es giebt keine verschiedenen Maßstäbe für wirkliche Ehre. Jede Messung der Ehre mit einem anderen Maßstab, also auch jede Messung mit einem besonderen Maßstab, und jeder darauf gegründete besondere Ehrenspruch ist unsittlich, also — ehrlos.

Und warum endlich gehorchen wir dem göttlichen Gebot? Man antwortet: Weil es das göttliche ist. Aber was heißt dies? Was an dem göttlichen Wesen ist es, das uns treibt, seine Gebote zu erfüllen?

Zwei Möglichkeiten bestehen hier. Gott ist der Allmächtige, der uns in seiner Hand hat, uns lohnen und strafen, erheben und vernichten kann. Gehorchen wir seinen Geboten darum, so ist unser Gehorsam egoistisch. Davon war oben die Rede.

Oder aber wir gehorchen Gott, weil er der Heilige ist. Dann fragt es sich: Wie erkennen wir Gott als den Heiligen? Offenbar bedarf es, damit wir ihn als heilig erkennen, eines Maßstabes in uns, wonach wir die Heiligkeit bemessen, oder eines Prüfsteins, wonach wir heilig und unheilig unterscheiden. Und dieser Maßstab oder dieser Prüfstein kann nur ein in uns lebendiges sittliches Bewußtsein sein. Für uns oder für unser Bewußtsein heilig kann nur das sein, was sittlichen Forderungen in uns in absoluter Weise entspricht.

Vielleicht sagt man: Daß Gott heilig ist, verbürgt uns die Kirche. Oder: Es liegt im Begriffe Gottes, ist also selbstverständlich. Dann fragt es sich: Wie kann diese Heiligkeit mich zum Gehorsam treiben? Wie geschieht es, daß sie überhaupt auf mich Eindruck macht, daß sie in mir Widerhall findet? Auch dies führt uns zum gleichen Resultat: Es muß in mir selbst ein Zug zum Heiligen, oder allgemeiner gesagt, zum Guten sein. Und dieser Zug in mir ist es, der mich treibt, wenn ich Gott als dem Heiligen gehorche. Ich gehorche also, indem ich diesen Gehorsam übe, letzten Endes mir. Ich bin wiederum mein eigener sittlicher Gesetzgeber. Auch der Gehorsam gegen Gott ist also entweder egoistisch, und damit nicht sittlich; oder er ist sittlich, und dann ist er nicht eigentlicher Gehorsam, sondern Selbstgesetzgebung. Er ist nicht heteronom, sondern autonom.

Neben den beiden bisher bezeichneten Arten des Gehorsams steht weiterhin noch eine dritte Art. Kinder können ihren Eltern oder Erziehern, Erwachsene denen, die irgendwie gebietend oder fordernd an sie herantreten, gehorchen, weil die Verweigerung des Gehorsams die Gebietenden verletzen, kränken, erzürnen würde.

Hier fragt es sich: Woher stammt der Wunsch, solche Kränkung zu vermeiden? Vielleicht hat er seinen Grund darin, daß mir von den Gebietenden Gutes erwiesen wurde und ich weiterhin Gutes von ihnen erhoffe. Dann ist mein Gehorsam wiederum egoistisch.

Mein Gehorsam kann aber auch eine andere, sittlich tiefer gehende Wurzel haben. Ich will die Persönlichkeit, die mir gebietet, nicht verletzen, weil sie mir ihrem Wesen nach, abgesehen von dem, was sie mir zu Liebe gethan haben mag, liebens- und achtungswert ist. Solche Liebe und Achtung hat an sich ethischen Wert. Indem ich sie hege, bin ich über die Enge und Beschränktheit des Egoismus hinausgegangen. Ich bin nicht bloß im Vergleich zur absoluten, sondern auch zur egoistischen Blindheit *sehend*.

Dennoch kann ich auch in meinem Handeln aus solcher *Liebe* und *Achtung* noch blind sein. Angenommen, ich will eine Persönlichkeit, die Gegenstand meiner Liebe und Achtung ist, *um jeden Preis* erfreuen, oder um keinen Preis kränken, dann würde ich auch Gehorsam leisten, wenn diese Persönlichkeit das Böse von mir forderte. Darnach wäre auch ein Moralprincip des Handelns aus Liebe und Achtung so wenig sittlich, daß es vielmehr, ebenso wie das des blinden oder des egoistischen Gehorsams, den Gegensatz von Gut und Böse aufheben würde.

Sondern nur dann kann solcher Gehorsam sittlich sein, wenn ich die Persönlichkeit um *sittlicher Qualitäten* willen liebe und achte, und wenn mir dieselbe nicht irgendwo und irgendwann, sondern speziell in dem, was sie *jetzt von mir fordert*, als eine sittlich liebens- und achtungswerte sich darstellt. Dann ist aber mein Bewußtsein von dem, was sittlich ist, bereits vorausgesetzt. Die Person stellt sich mir in dem, was sie fordert, als sittlich liebens- und achtungswert dar, dies heißt nichts anderes als: Das, was sie fordert, ist ein Sittliches; nicht nur an sich, sondern für mich; es giebt in mir eine Stimme, die es als sittlich erkennt und

anerkennt. Dann aber gehorche ich im letzten Grunde nicht mehr der Person, sondern dieser Stimme, oder meinem eigenen sittlichen Bewußtsein. Das Ergebnis ist also auch hier dies: Der Gehorsam ist nicht sittlich, oder er ist nicht Gehorsam im eigentlichen Sinne, sondern Selbstgesetzgebung. Auch hier erscheint der sittliche Gehorsam als autonom, d. h. als Übereinstimmung mit dem in mir selbst vorhandenen Gesetz.

So ist also schließlich alle Sittlichkeit gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne der freien Übereinstimmung mit einem eigenen inneren Gesetz. Nehmen wir Gehorsam, wie wir schon öfter thaten, im engeren Sinne, d. h. als Bestimmtsein durch einen fremden Willen, so ist kein Gehorsam sittlich. Er ist jederzeit — nicht an sich, aber in seiner Wurzel unsittlich, genau in dem Maße, als er der geistigen Unfreiheit, Enge, Blindheit entstammt. Mit einem Worte, Gehorsam ist unsittlich — nicht als That, aber als Gesinnung, als unfreier oder knechtischer Sinn. Gehorsam als That kann sittlich notwendig und wertvoll sein, nämlich als Mittel zum Zweck, vor Allem als Mittel der Erziehung. Sein Endziel aber muß überall die sittliche Freiheit sein. Jedes Moralprincip des Gehorsams endlich ist schlechterdings unsittlich.

In allen Menschen ist Sehnsucht nach Freiheit. Einige meinen frei zu sein und sind Automaten oder Sklaven, willenlos unterthan einem fremden Willen, gebunden in geistiger und sittlicher Enge, festgehalten an dem Bande von Lohn und Strafe, von Gunst und Ungunst des Schicksals und der Menschen, von Ehrung und Anerkennung, von Gewohnheit und von Herkommen, von Vorurteilen der Gesellschaft, oder des Standes; oder sie sind um die Freiheit ihrer Persönlichkeit betrogen durch nicht unedle, aber blinde Neigung zu fremden Persönlichkeiten. Allem dem gegenüber fordert die Ethik sittliche Freiheit, freie sittliche Selbstbestimmung.

Wer solche sittliche Freiheit findet, hat sich gefunden. Und er hat Gott gefunden. Denn Gott offenbart sich nirgends vollkommener, als in der sittlich freien Persönlichkeit.

Fünfter Vortrag.

Das sittlich Richtige.

(Pflicht und Neigung.)

Wir kommen zur eigentlichen Kernfrage: Was eigentlich heißt „sittlich“? Welches sind die Kennzeichen des „Sittlichen“?

Ich unterschied im letzten Vortrage Gehorsam als That, und Gehorsam als Gesinnung. Sinn und Recht dieses Unterschiedes ist uns schon von früher her geläufig. Eine Handlung, so sahen wir, kann „gut“ sein, d. h. das Gute *schaffen*, ohne darum „gut“ zu sein, d. h. ohne als diese Handlung oder diese Weise der *Bethätigung meiner Persönlichkeit sittliches Lob* zu verdienen. Das Prädikat „gut“ oder „sittlich wertvoll“, so fügte ich hinzu, habe eben, wenn es einer Handlung beigelegt werde, einen doppelten Sinn. Es bezeichne einmal den Wert dessen, was durch die Handlung ins Dasein gerufen werde, das andere Mal den Wert der Handlung als solcher, d. h. als einer Weise des Individuums sich zu bethätigen. Von diesem letzteren „Wert der Handlung“ sahen wir dann, daß er nach dem Werte der Gesinnung sich bestimme.

Diesen Sachverhalt kann ich noch anders bezeichnen. Auch das Wort „*Handlung*“ hat — analog vielen anderen Worten auf „ung“ — einen doppelten Sinn. Einmal den jetzt eben vorausgesetzten: Ich verstehe darunter mein „*Thun*“. Ein andermal

bezeichnet die Handlung das, was von mir gethan wird. Berücksichtigen wir dies, so können wir sagen: Eine Handlung kann gut sein, d. h. ich kann Gutes thun oder das Gute thun, ohne daß die Handlung gut ist, d. h. ohne daß mein Thun selbst als gut bezeichnet werden dürfte. Letzteres ist aber immer der Fall, wenn meinem Thun nicht die entsprechende gute Gesinnung zu Grunde liegt.

Die Handlung, die gut ist in jenem Sinn, können wir speziell als sittlich korrekt, oder „sittlich richig" bezeichnen. Ich handle sittlich richtig, wenn ich eben das thue, was ich thun soll, gleichgiltig, aus welcher Gesinnung heraus ich es thue. Dagegen müssen wir dabei bleiben, als „sittlich lobenswert" nur die Handlung zu bezeichnen, die gut ist im zweiten Sinne, d. h. die aus guter Gesinnung stammt.

Halten wir nun diese notwendige Unterscheidung fest, so ergiebt sich, daß auch die Frage, was denn das Wesen des „Guten" oder „Sittlichen" ausmache, oder was eigentlich wir mit diesen Worten meinen, einen doppelten Sinn hat. Und es ergiebt sich zugleich, welches dieser doppelte Sinn sein muß. Wir können, wenn wir diese Frage stellen, einmal zu wissen wünschen, was es denn heiße, eine Handlung sei sittlich richtig, zum Andern, was unter der sittlich lobenswerten Handlung, oder, was nach dem Obigen, und gemäß dem Ergebnis unseres dritten Vortrages genau Dasselbe sagt, unter der sittlich lobenswerten Gesinnung zu verstehen sei.

Diese beiden Fragen brauchen wir aber doch nicht ausdrücklich zu sondern. Handle ich sittlich richtig, thue ich das Gute, so thue ich dies Gute vielleicht auf Grund einer wenig sittlichen Gesinnung. Aber ich thue dann doch eben das, was derjenige notwendig thäte, der aus voller sittlicher Gesinnung heraus handelte. Sittliche Gesinnung ist eben doch der Grund, aus welchem das sittlich richtige Handeln — nicht, wie bei demjenigen, der solcher Gesinnung baar ist, gelegentlich einmal, sondern jederzeit und notwendig erwächst. Es erwächst daraus jederzeit und notwendig, wenigstens dann, wenn es nichts giebt, was diese Gesinnung in ihrer freien Bethätigung verhindern könnte.

Darnach vereinigen wir jene beiden Fragen — nach dem Sinn des „sittlich richtigen" Handelns und dem Wesen der „sittlich

lobenswerten" Gesinnung — wenn wir ausdrücklich zwar nur die erstere Frage, also die Frage nach dem sittlich richtigen Handeln stellen, ihr aber zugleich den Sinn geben: Welche Bedingungen in der Persönlichkeit gegeben sein müssen, wenn aus ihr dies sittlich richtige Handeln mit Notwendigkeit fließen solle.

So nun wollen wir in der That jetzt fragen. Wir wollen also wissen, was „sittlich richtig handeln" heiße, und wollen dies Handeln charakterisieren durch Angabe der Persönlichkeitsbedingungen, aus denen dasselbe notwendiger- oder natürlicherweise fließt.

Was nun heißt „sittlich richtig handeln"? Zweifellos ist eine Handlung sittlich richtig, wenn sie so ist, wie sie sein soll. Statt dessen kann ich auch sagen: Sittlich richtig ist die Handlung — oder sofern es sich hier nicht um den äußeren Vorgang der Handlung, sondern um den zu Grunde liegenden Willensentscheid handelt, sittlich richtig ist der Willensentscheid, der objektive Giltigkeit besitzt. „Objektive Giltigkeit" besagt dabei dasselbe, was ehemals das einfache Wort „Giltigkeit" besagen sollte. Diese Giltigkeit stellten wir gegenüber der Geltung, die irgend etwas für bestimmte Personen oder für eine bestimmte Zeit besitzt. Wir meinten, das Sittliche sei nicht dasjenige, was da oder dort in den Augen von Menschen Geltung habe, sondern dasjenige, was unabhängig von den Individuen und dem Wechsel der Zeiten gelte. Dies nannten wir das Giltige. Und eben dies bezeichnen wir hier etwas schärfer als das objektiv Giltige.

Nicht nur Willensentscheide, sondern auch andere Entscheide, so die Entscheide über Thatsächliches, d. h. die Thatsachenurteile oder die Verstandesurteile, etwa die Urteile über physikalische Dinge, können objektiv giltig sein oder der objektiven Giltigkeit entbehren. Und auch hier ist das „objektiv giltig" gleichbedeutend mit „richtig". Und endlich: „Objektiv giltig", „richtig" ist ein Verstandesurteil, ebenso wie ein Willensentscheid, wenn es so ist, wie es sein soll.

Außerdem aber haben wir für die objektiv giltigen Verstandesurteile einen kurzen und uns vor anderen geläufigen Namen. Wir nennen sie „wahr". Das objektiv giltige Urteil über Thatsachen, oder das richtige, oder dasjenige, das ist, wie es sein soll, ist das wahre Urteil.

Das „Wahre“ entspricht also durchaus dem „sittlich Richtigen“. Genau, was das Wahre auf dem Gebiete der Verstandeserkenntnis, das ist das sittlich Richtige auf dem Gebiete des Wollens, und da das Werten dem Wollen zu Grunde liegt, auf dem Gebiete des Wertens. Darnach dürfen wir hoffen, auf unsere Frage, was „sittlich richtig“ heiße, eine zuverlässige Antwort zu gewinnen, wenn wir erst fragen, was das heiße, ein Verstandesurteil sei wahr.

Welches nun ist das Kriterium oder Kennzeichen des wahren Verstandesurteils, etwa des wahren Urteils über physikalische Dinge? Darauf ist nur eine Antwort möglich: Wahr ist das Urteil, das mit aller Erfahrung übereinstimmt. Dabei ist natürlich gedacht an solche Erfahrungen, die für das jedesmalige Urteil in Betracht kommen. Das wahre Urteil bezeichnen wir auch wohl, mit einem neuen Namen, als das stichhaltige. Damit meinen wir dasjenige, das stichhält oder standhält, welche irgendwie auf dies Urteil bezügliche Erfahrungen auch aufgefunden werden mögen; wir meinen damit das endgiltig stichhaltige oder kurz das endgiltige Urteil. In dieser Endgiltigkeit besteht also die Wahrheit oder die „objektive Giltigkeit“. Das wahre oder das objektiv giltige Urteil ist ein solches, hinsichtlich dessen keine Gefahr oder Möglichkeit besteht, daß irgendwelche Thatsache der Erfahrung mich nötigen könnte, es wiederum aufzuheben.

Denselben Sinn muß dann die objektive Giltigkeit oder die sittliche Richtigkeit des Willensentscheides haben. Mein Willensentscheid muß sittlich richtig sein, wenn er allen möglichen dafür in Betracht kommenden Erfahrungen oder erfahrbaren Thatsachen gegenüber standhält, oder wenn es in der Welt keine Thatsache mehr giebt, die mich, falls ich davon Kenntnis hätte, nötigen könnte, meinen Willensentscheid wiederum aufzuheben, zu verneinen, zu verurteilen.

Thatsachen oder Erfahrungen, die für meinen Willensentscheid in Betracht kommen, sind mögliche „Motive“ dieses Willensentscheides. Oder was dasselbe sagt: Thatsachen oder Erfahrungen können für meinen Willensentscheid nur in Betracht kommen, sofern sie ein mögliches Ziel oder einen möglichen „Zweck“ meines Wollens in sich schließen, bestehe nun dieses Ziel oder dieser Zweck

in der Erreichung oder in der Vermeidung eines Vorgestellten. Ich kann also auch sagen: Sittlich richtig ist der Willensentscheid, der durch kein in irgend einer Thatsache eingeschlossenes Motiv oder durch keinen, durch irgend eine Thatsache mir vor Augen gestellten Zweck wieder aufgehoben werden kann.

Damit sage ich nichts, als was jedermann unmittelbar einleuchtet. Ich brauche, um dies zu zeigen, nur andere Ausdrücke zu setzen. Angenommen, ich verneine oder verurteile auf Grund irgendwelcher Thatsache einen Willensentscheid, den ich gefällt habe, oder jetzt eben zu fällen im Begriffe bin. Dann gebe ich dieser Verneinung oder Verurteilung in Worten Ausdruck, wie: Ich hätte nicht so handeln „sollen", bezw. ich „sollte" nicht so handeln. Unser obiger Satz läuft also schließlich hinaus auf die populäre Einsicht: Mein Willensentscheid ist sittlich richtig, wenn es unmöglich ist, daß ich ihm gegenüber je das Bewußtsein gewinne, ich sollte nicht so mich entscheiden oder hätte nicht so mich entscheiden sollen. Oder, wenn wir Späterem vorgreifend dies „Ich sollte nicht" oder „Ich hätte nicht sollen" als die Einsprache oder Anklage des „Gewissens" bezeichnen: Sittlich richtig ist der Willensentscheid, gegen den das Gewissen endgiltig, d. h. auch wenn es ein vollkommen erleuchtetes Gewissen ist, keine Einsprache erheben kann. — Damit ist offenbar genau dasjenige bezeichnet, was jedermann unter dem sittlich richtigen Willensentscheid versteht. Sittlich richtig ist nach jedermanns Meinung der vollkommen „gewissenhafte" Willensentscheid. Vollkommen gewissenhaft aber ist der Willensentscheid, den auch das vollkommen erleuchtete Gewissen nicht verurteilen kann.

Vollkommen erleuchtet ist nun aber zweifellos das Gewissen, wenn es alles erkennt und auf sich wirken läßt, was für das Wollen irgend in Betracht kommt. Mein Gewissen erhebt vielleicht, so wie es thatsächlich ist, auch gegen ein böses Wollen keine Einsprache oder Anklage. Dann ist mein Gewissen nicht erleuchtet; d. h. mein Gewissen hat, oder ich habe jetzt nicht alle Thatsachen, die für mein Wollen in Betracht kommen, gegenwärtig; ich lasse nicht alle möglichen bei meinem Wollen in Betracht kommenden Zwecke in mir zu Worte kommen. Sofern dies der Fall ist, ist es kein

Wunder, wenn die Verurteilung des Bösen oder das Bewußtsein, ich hätte es nicht thun „sollen", in mir nicht zu stande kommt.

Hiermit ist nun zugleich gesagt, worin die erste *Bedingung* für den durchaus sittlich richtigen Willensentscheid in mir besteht. Sie ist vollkommen gleichartig mit der ersten Bedingung des wahren Urteilens. Ihr Name ist: Vollständigkeit der Erfahrung. Alle möglichen für meinen Willensentscheid irgend in Betracht kommenden Zwecke müssen in mir gegenwärtig sein. Daß sie jedesmal meinem *Bewußtsein* vorschweben, ist damit nicht gefordert. Wenn sie nur in mir vorhanden sind und wirken, d. h. den Willensentscheid mitbestimmen. Gesetzt den Fall, auch nur ein einziger möglicher Zweck, oder eine einzige Thatsache in der Welt, die bei meinem Willensentscheid als Motiv mitwirken könnte, ist mir fremd, so ist es möglich, daß gerade dieser Zweck oder diese Thatsache den Willensentscheid in eine andere Richtung gelenkt hätte, ich also, wenn ich jetzt davon Kenntnis hätte, mich zur Verurteilung meines Willensentscheides genötigt sähe.

Dies muß nun aber noch genauer bestimmt werden. Soll ich zu einem zweifellos richtigen *physikalischen Urteil* gelangen, so müssen die dafür in Betracht kommenden Erfahrungsthatsachen nicht nur *irgendwie* bei Bildung des Urteiles mitwirken, sondern sie müssen dabei vollständig *zur Geltung kommen*. Es darf kein Umstand, der für das Urteil von Bedeutung sein könnte, übersehen werden. Es müssen alle Thatsachen ihre volle *Beweiskraft* entfalten.

So müssen auch, wenn ich des richtigen Willensentscheides sicher sein soll, alle dafür in Betracht kommenden Thatsachen in mir zu ihrer vollen Wirkung kommen. Sie müssen ihre volle Fähigkeit, meinen Willen zu bestimmen, oder mit einem Worte, ihre volle *Motivationskraft* bethätigen. Angenommen, es sind bei einem Willensentscheid zwar alle dafür in Betracht kommenden Thatsachen in mir wirksam, aber eine der Thatsachen wirkt auf mich nicht mit der Kraft, mit der sie wirken könnte, so ist wiederum Gefahr, daß ich nachträglich, wenn sie einmal mit voller Kraft auf mich wirkt, zu einer Korrektur, also zu einer Verurteilung meines Willensentscheides mich genötigt sehe.

Hierin liegt zugleich ein Weiteres eingeschlossen. Ich denke

etwa, während ich ein Urteil über eine physikalische Thatsache zu gewinnen suche *zuerst an eine*, dafür in Betracht kommende Thatsache, dann, nachdem ich von jener den Blick abgewandt habe, an eine andere. Die eine Thatsache veranlaßt mich zu einem Urteil, die andere lenkt mein Urteil in die entgegengesetzte Richtung. So schwanke ich, und gewinne kein objektiv giltiges Urteil.

Soll ich dies gewinnen, so genügt es also nicht, daß alle dafür in Betracht kommenden Thatsachen in mir wirken und ihre volle Wirkung üben, sondern sie müssen auch *zumal* in mir wirken. Ich muß sie innerlich zusammenbringen, muß sie zusammen- und gegeneinanderhalten. Ich muß „Gründe" und „Gegengründe" gegeneinander abwägen, ihre Wirkungen gegeneinander ausgleichen.

Ebenso genügt es auch für den objektiv giltigen oder sittlich richtigen Willensentscheid nicht, daß die möglichen Motive in mir wirken und ihre volle Motivationskraft entfalten, sondern auch hier ist erforderlich, daß ich sie zusammenbringe, daß ich die Motive oder Zwecke gegeneinander abwäge und ihre Wirkungen ausgleiche.

In solchem Verhalten besteht die sittliche *Überlegung*. Sittliche Überlegung besagt, der logischen oder verstandesmäßigen durchaus analog, daß ich nicht nur die Thatsachen, die mein Wollen bestimmen können, vollständig gegenwärtig habe, sondern daß ich sie auch in der bezeichneten Weise zueinander innerlich in Beziehung setze. In jenem „*Abwägen*" liegt die Forderung, daß jede der Thatsachen zu ihrer vollen Wirkung gelange, zugleich mit eingeschlossen.

Was heißt dies aber: Thatsachen gelangen in mir zu ihrer vollen Wirkung? Oder fragen wir lieber gleich: Wie kann es geschehen, daß Thatsachen, die ein Verstandesurteil oder einen Willensentscheid bestimmen oder bestimmen sollen, in diesem Urteil oder Willensentscheid *nicht* zu ihrer vollen Wirkung gelangen.

Die Möglichkeiten, daß dies geschehe, sind vielgestaltig. Sie lassen sich aber auf einen einzigen Ausdruck bringen. Ich möchte ein giltiges Urteil über eine physikalische Thatsache haben. Aber mein Sinn ist stumpf, oder mein Geist eng, oder mein Denken träge. Dies macht, daß sich mir Thatsachen der Wahrnehmung *unvollständig* darstellen, oder daß ich von ihnen ein getrübtes

Bild erhalte. Oder mein Denken erfaßt die Thatsachen nicht mit voller Lebhaftigkeit. Insoweit dies der Fall ist, ist mein Urteil nicht durch die Thatsachen bestimmt, nicht durch die Wirkung, welche die Thatsachen als solche oder an sich betrachtet auf mein Urteil ausüben könnten; sondern es ist bestimmt durch meine individuelle Verfassung oder Disposition. Statt dessen kann ich auch kurz sagen: es ist nicht „objektiv", sondern „subjektiv bedingt". Dabei heißt „objektiv bedingt" nichts anderes als: bedingt oder bestimmt durch die für mein Urteil in Betracht kommenden Objekte meiner Wahrnehmung und meines Denkens, durch das von mir unterschiedene oder mir „gegenüberstehende" Thatsächliche; „subjektiv bedingt" nichts anderes als: bedingt durch meine jeweilige Verfassung, Zuständlichkeit, Disposition. Soweit solche subjektive Bedingungen mein Urteil beeinflussen, hat dasselbe keine objektive Giltigkeit.

Solche subjektive Bedingungen des Urteilens giebt es noch weitere. Eine Thatsache ist von mir selbst erlebt, eine andere mir nur mitgeteilt. Ich nehme an, die letztere sei, obgleich mir nur mitgeteilt, dennoch ebenso gewiß, wie jene, die ich selbst erlebt habe. Trotzdem ist es kein Wunder, wenn die selbsterlebte Thatsache auf mich größeren Eindruck macht. Sie liegt mir nun einmal, als selbsterlebte, näher. Die nicht selbsterlebte tritt im Vergleich mit ihr in den Hintergrund. Werde ich durch diese stärkere Wirkung der selbsterlebten Thatsache in meinem Urteil beeinflußt, dann ist mein Urteil wiederum subjektiv bedingt. Es hat eben damit keinen Anspruch auf objektive Giltigkeit. Nur dann urteile ich in objektiv giltiger Weise, wenn Thatsachen für mich gleiche logische Kraft haben, mögen sie von mir selbst erlebt sein oder nicht.

Oder eine Thatsache „liegt" mir darum „näher", ist also für mich eindrucksvoller, weil sie meinen Sinnen räumlich näher liegt; oder auch, weil ein mir räumlich näher liegendes Objekt mich unmittelbar daran erinnert. Oder es liegt mir näher, weil ich es jetzt eben erlebt oder jetzt eben davon Kenntnis gewonnen habe. Oder ich bin an die Beachtung von Thatsachen bestimmter Art in höherem Maße gewöhnt als an die Beachtuug anderer, und werde darum durch sie leichter in meinem Urteil bestimmt. Aber

Thatsachen sind nicht minder Thatsachen, mögen sie mir räumlich oder zeitlich oder gewohnheitsmäßig noch so fern liegen. Und sind objektiv giltige Urteile solche, die durch die Thatsachen als solche bestimmt sind, so müssen objektiv giltige Urteile von solchen Unterschieden der Beziehung der Thatsachen zu mir unabhängig sein.

Vollkommen die gleichen subjektiven Bedingungen können nun auch unsere Willensentscheide bestimmen. Thatsachen können ohne Wirkung auf unser Wollen bleiben, weil wir geistig stumpf oder eng oder träge sind. Wir sind vermöge solcher subjektiven Verfassung nicht „geneigt" uns ihrer motivierenden Kraft hinzugeben. Oder Motive oder Zwecke treten für uns einseitig hervor und beherrschen uns, während andere zurücktreten und ihren Dienst versagen, weil jene uns persönlich oder räumlich oder zeitlich näher, diese uns persönlich oder räumlich oder zeitlich ferner liegen. Wir unterliegen, wie jeder weiß, der motivierenden Kraft desjenigen, was unmittelbar verlockend vor uns liegt, leichter, als der an sich gleichen motivierenden Kraft desjenigen, das uns räumlich ferner liegt. Ebenso erweist sich das uns zeitlich unmittelbar Bevorstehende, hinsichtlich seiner Wirkung auf unseren Willen, eindrucksvoller, als das einer ferneren Zukunft Angehörige. Und auch die Macht der Gewohnheit besteht für das Wollen, ebensowohl wie für das logische Denken.

Vor allem bedeutsam ist aber der Unterschied der „persönlichen" Nähe und Ferne. Ich selbst erlebe etwas oder soll etwas erleben. Dies ist für mich eine eindrucksvollere Thatsache, als wenn ich weiß, daß ein Anderer Gleichartiges erlebt oder erleben soll. Eigenes Leid und eigene Freude üben eine größere motivierende Wirkung auf mich aus als fremdes Leid oder fremde Freude. Und es ist Gefahr, daß über jener motivierenden Wirkung diese verkümmere oder ganz verloren gehe. Aber das fremde Erleben ist doch genau ebensowohl Thatsache, wie das eigene. Und es ist, falls das Erleben den gleichen Inhalt hat, genau die gleiche Thatsache. Es ist insbesondere eine an sich genau ebenso wichtige oder bedeutungsvolle Thatsache. Nur daß diese Thatsache mir nicht in gleicher Weise gegenwärtig ist; genau ebenso wie die mitgeteilte oder erschlossene physikalische Thatsache mir nicht in

gleicher Weise gegenwärtig ist oder sich aufdrängt, wie die selbsterlebte.

Soweit nun mein Wollen durch solche subjektiven Bedingungen beeinflußt ist, kann es, ebenso wie das subjektiv bedingte Thatsachenurteil, keine objektive Giltigkeit beanspruchen. Um dies vollkommen zu verstehen, brauchen wir nur die Eigenart dieser subjektiven Bedingungen ins Auge zu fassen. In ihrer aller Natur liegt es, wandelbar zu sein. Sie wandeln sich oder wechseln von Individuum zu Individuum, und sie können sich wandeln innerhalb eines und desselben Individuums. Gewohnheiten des Wertens, des Wollens und Handelns, können aufgehoben werden. Was mir jetzt räumlich und zeitlich nahe steht, erscheint ein ander Mal in räumliche oder zeitliche Ferne gerückt. Was mich jetzt persönlich betrifft, ist in einem späteren Zeitpunkte von meinen gegenwärtigen Interessen losgelöst, mir fremd geworden, objektiviert ꝛc.

Dagegen bleibt die sicher erkannte objektive Thatsache — und um solche sicher erkannte objektive Thatsachen handelt es sich hier — für mich immer dieselbe Thatsache. Hat etwa einen Menschen gestern ein Leid betroffen, und ich weiß davon, so bleibt diese Thatsache für mich immer dieselbe Thatsache. Nichts kann sie mehr aus der Welt schaffen; und nichts kann machen, daß sie jemals eine andere Thatsache werde. Mag ich selbst dieser oder jener sein, in dieser oder jener Laune, Stimmung, Verfassung mich befinden, die Thatsache, daß dem Menschen gestern dies Leid geschah, macht keine dieser Veränderungen mit.

Und daraus ergiebt sich die zwingende Folgerung: Ein Willensentscheid kann, ebenso wie ein Urteil, unmöglich in mir unaufhebbar, ein für allemal zurecht bestehend, unwandelbar feststehend, kurz objektiv giltig sein, wenn er von subjektiven Bedingungen abhängig ist. Er kann diese Eigenschaften haben, er kann also objektiv giltig sein einzig und allein, wenn er lediglich von sicher erkannten Thatsachen bestimmt, also durchaus objektiv bedingt ist. Und der Willensentscheid muß jene Eigenschaften besitzen, er muß also objektiv giltig und damit sittlich richtig sein, wenn alle dafür in Betracht kommenden Thatsachen sicher erkannt sind und bei dem Willensentscheid ihre volle motivierende Kraft entfaltet haben.

Angenommen, ich habe erst über eigener Lust und eigenem Leid Lust und Leid eines Anderen übersehen oder nicht völlig gewürdigt und demgemäß mich wollend entschieden. Nun rückt die eigene Lust und das eigene Leid in die Vergangenheit. Sie werden meiner gegenwärtigen Person fremd. Sie rücken in objektive Beleuchtung. Oder ist gelange dazu, mir Lust und Leid des Anderen ebenso zu vergegenwärtigen, wie mir vorher nur die eigene Lust und das eigene Leid gegenwärtig war. Ich erfasse sie in ihrer vollen Thatsächlichkeit, überlasse mich der ganzen Wirkung, die sie üben können. Dann kann es geschehen, daß ich den ehemaligen Willensentscheid verurteilen muß. Und damit hat sich derselbe als nicht objektiv giltig erwiesen. Dagegen würde sich mein Willensentscheid jederzeit als ein objektiv giltiger erweisen, ich brauchte ihn nicht aufzuheben, wenn in ihm von vornherein eigene und fremde Lust und eigenes und fremdes Leid in ihrer vollen Thatsächlichkeit, also in gleicher Weise, zu ihrem Rechte gekommen wären.

Noch in anderer Weise, als der vorhin bezeichneten, können Thatsachen, die für mein Wollen in Betracht kommen, mir persönlich näher oder ferner stehen. Es handle sich etwa um Freuden und Leiden mir nahe stehender Personen, meiner Angehörigen, meiner Freunde, andererseits um Freuden und Leiden mir ferner Stehender. Wiederum ist es natürlich, daß jene Freuden und Leiden auf mich leichter und intensiver wirken als diese.

Auf Grund davon nun kann es geschehen, daß ich mich in meinem Handeln ausschließlich durch das Interesse für Freud und Leid der mir nahe Stehenden, in einem gegebenen Falle etwa durch das Interesse für das Glück eines Freundes, leiten lasse. Ich handle aus Freundschaft. Ich thue dem Freunde dies oder jenes zu Liebe, weil er mein Freund ist.

Hier hat nun gewiß die Freundschaft als solche sittlichen Wert. Und auch mein Handeln aus Freundschaft ist gut, sofern es nicht sittlich blind ist, d. h. sofern es darauf abzielt, nicht den Freund zu beglücken um jeden Preis, sondern solches Glück ihm zu Teil werden zu lassen, oder solches Lustgefühl in ihm zu schaffen und zu fördern, das einer sittlich berechtigten Wurzel ent-

stammt, das also Anzeichen ist, daß ein Positives, Gesundes, menschlich Berechtigtes, vielleicht Liebens- und Achtungswertes in seiner Persönlichkeit frei sich auswirkt oder auslebt.

Zugleich weiß ich aber doch, daß es auch sonst in der Welt allerlei Positives, Gesundes, menschlich Berechtigtes, allerlei Liebens- und Achtungswertes in menschlichen Persönlichkeiten giebt; und vielleicht auch solches von völlig gleicher Art. Diese Persönlichkeiten stehen mir ferner. Was in ihnen sich findet, übt darum auf mich eine weniger unmittelbare, vielleicht gar keine Wirkung. Darum ist doch das Gesunde, Berechtigte, Liebens- und Achtungswerte in diesen mir ferner stehenden Persönlichkeiten nicht minder thatsächlich. Es hat auch an sich den gleichen Anspruch, frei also lustvoll sich auszuleben. Und dieses Anspruches kann ich inne werden. Ich kann dazu kommen, ihn innerlich anzuerkennen. Dann verurteile ich den Willensentscheid, der diesen Anspruch unbeachtet ließ. Ich verurteile meinen ausschließlichen Freundschaftskultus. Auch hier erweist sich damit mein Willensentscheid als objektiv ungiltig. Er erweist sich so, weil er subjektiv bedingt war, d. h. bedingt durch diese zufällige persönliche Beziehung.

Damit ist doch nicht geleugnet, daß der Freund, allgemeiner gesagt, der mir persönlich näher Stehende, oder derjenige, der überhaupt oder in einem gegebenen Falle mein Nächster oder mir der Nächste ist, mir gegenüber ein Vorrecht habe. Ich werde diese Thatsache später speciell zu betonen haben. Aber auch hier schon darf ich sie nicht unerwähnt lassen.

Angenommen die Frage lautet — und sie wird ja in der Regel so lauten — ob in diesem oder jenem bestimmten Falle mein menschliches Interesse dem Näherstehenden oder dem Fernerstehenden zu Gute kommen soll, ich habe mit anderen Worten die Wahl, entweder jenem oder diesem meine wohlwollende Gesinnung durch die That zu beweisen. Dann ist notwendig der Nächste für mich — der Nächste. Nicht weil wohlwollende Gesinnung, die ich dem Nächsten gegenüber übe, höheren sittlichen Wert hätte, sondern weil meine wohlwollende Gesinnung, falls sie überhaupt besteht, notwendig zunächst da sich bethätigt, wo mir die Aufforderung dazu am unmittelbarsten entgegentritt; oder

negativ gesagt, weil meine wohlwollende Gesinnung gar nicht vorhanden oder sehr schwach sein müßte, wenn sie da, wo die persönliche Nähe hinzutritt und den Antrieb zu ihrer Bethätigung steigert, unbethätigt bliebe.

Damit ist aber das Recht der Einsicht, daß der objektiv giltige Willensentscheid nicht subjektiv bedingt sein dürfe, nicht aufgehoben. Kann ich mein Wohlwollen nicht allen gegenüber gleich bethätigen, so gilt es doch, falls mein Wollen ein sittliches ist, allen denjenigen, bei denen die objektiven Bedingungen desselben — kurz gesagt: die sittliche „Würdigkeit" — in gleicher Weise gegeben sind, in gleicher Weise. Ich will, wenn mein Wollen sittlich ist, das Beste meines Freundes — nicht, weil er mein Freund ist. Dies würde heißen, ich will das Beste derjenigen nicht, die nicht meine Freunde sind. Sondern ich will das Beste aller. Vielleicht aber kann ich dies Wollen bloß Einem gegenüber bethätigen. Ich muß mich handelnd darauf beschränken, das auf alle bezügliche sittliche Wollen an einem Einzigen zu verwirklichen. Und jetzt ist es — nicht eigentlich sittliche Pflicht, sondern einfache psychologische Notwendigkeit, daß dieser Eine der Nächste sei. Eben indem ich diesem Gutes erweise, beweise ich meinen Willen, allen, bei denen die gleichen objektiven Voraussetzungen gegeben sind, das gleiche Gute zu erweisen. Ich würde es als sittlicher Mensch allen erweisen, wenn nicht die Fähigkeit menschlichen Handelns so begrenzt wäre, wie sie es unglücklicherweise ist.

Um diesen Sachverhalt ausdrücklich anzuerkennen, formulieren wir jene oben wiederholte Behauptung so, daß wir sagen: Alles sittlich richtige Wollen ist notwendig — nicht hinsichtlich des Punktes, an dem es zunächst, oder, falls ein zwingendes Entweder—Oder besteht, überhaupt sich bethätigt, wohl aber an sich, als dies Wollen oder dies innere Gerichtetsein auf Gegenstände des Wollens, von subjektiven Bedingungen unabhängig.

Diese Einsicht kann ich nun schließlich auch noch in einen anderen Ausdruck kleiden. Ich sage gleich, daß ich dies thun will mit Rücksicht auf eine Bestimmung Kants. Ich möchte das Richtige, das in dieser Kant'schen Bestimmung liegt, herausheben. Dabei

verkenne ich nicht, daß Kant selbst sein Möglichstes gethan hat, seinen richtigen Gedanken in falsches Licht zu stellen.

Stumpfheit, Enge, Trägheit des Geistes, so sagte ich schon, bedinge eine „Geneigtheit" oder eine „Neigung" zu einer bestimmten Weise des inneren Verhaltens. Ebenso macht die Gewohnheit zu diesem oder jenem „geneigt". Nicht minder sind wir „geneigt", unser Interesse mehr oder minder ausschließlich auf dasjenige zu richten, was uns räumlich oder zeitlich oder endlich persönlich näher liegt. Wenn ich die Wünsche eines Freundes erfülle, nicht weil sie sittlich berechtigt sind — was notwendig die Folge hätte, daß ich die gleichen Wünsche Anderer ebensowohl erfüllen müßte, wenn ich dazu die Macht hätte — sondern um dem Freunde als solchem gefällig zu sein, so handle ich aus zufälliger individueller „Neigung". So können wir überhaupt die subjektiven Bedingungen des Wollens auch bezeichnen als individuelle Neigungen oder Geneigtheiten zu einem Wollen.

Thun wir nun dies, dann müssen wir mit Kant sagen: Handeln aus Neigung ist nicht sittlich. D. h. Unser Handeln ist nicht sittlich, und es kann unsittlich sein, genau soweit solche Neigung oder individuelle Geneigtheit — nicht nur dann, wenn wir handelnd zwischen verschiedenen gleichartigen Möglichkeiten wählen müssen, diese Wahl bestimmt — sondern den bestimmenden Grund für unser Wollen selbst, für den Inhalt oder die Richtung unseres Wollens oder unseres inneren Verhaltens zu Gegenständen des Wollens bildet. Soweit Kant bei seiner Erklärung, daß allem Handeln aus Neigung der sittliche Wert abzusprechen sei, hieran denkt, ist er im Rechte.

Aber Kant mißversteht in der Folge seinen eigenen Gedanken. Er meint schließlich, wer zu irgend einem, sei es auch seinem Inhalte nach noch so sittlichen Handeln „neige", und demgemäß die sittliche Handlung vollbringe, dessen Handeln sei sittlich wertlos. Davon gilt natürlich das Gegenteil. Alle sittliche Gesinnung ist eine Neigung, oder ein Geneigtsein zum Guten. Der höchste Grad der sittlichen Gesinnung ist gleichbedeutend mit der höchsten Neigung, dem leidenschaftlichen Drange, der uns völlig beherrschenden Lust und Liebe zum Guten.

Davon aber war in unserem Zusammenhang keine Rede. Nicht die Neigung zum Guten meinten wir, wenn wir sagten, sittliches Handeln müsse von Neigungen unabhängig sein, sondern vielmehr die zufälligen subjektiven Dispositionen oder Geneigtheiten, wodurch die Neigung zum Guten verhindert wird, in uns rein, vollkommen und allseitig sich zu verwirklichen, oder allgemeiner gesagt, wodurch die möglichen menschlichen Zwecke verhindert werden, so wie es in ihrer Natur liegt, oder so wie sie es ihrer objektiven Beschaffenheit nach vermöchten, unser Wollen zu bestimmen.

Auch dies Letztere können wir nun noch anders ausdrücken. Wir gelangen dazu, indem wir einen neuen Begriff einführen. Es ist der Begriff des „Wertes".

Was heißt dies: Ein Ding hat einen Wert? Nicht dies, daß ich es jetzt zufällig werthalte oder in bestimmter Weise werte. Ein Gemälde kann einen hohen Wert haben, ohne daß ich jetzt — weil ich an dasselbe nicht denke oder weil ich mich in sein Verständnis noch nicht völlig hineingelebt habe, — diesen Wert in mir, in einem entsprechenden Wertgefühl, erfahre. Sondern, ein Ding hat Wert, dies heißt: Es liegt in ihm die Möglichkeit, ein bestimmtes Wertgefühl oder Gefühl der Lust, der Freude, der Befriedigung, zu erzeugen, oder: Es erzeugt dies Wertgefühl thatsächlich und notwendig in demjenigen, der das Ding mit allem dem, was es in sich schließt, vollkommen deutlich sich vergegenwärtigt, und ungehindert durch störende oder ablenkende subjektive Dispositionen, also rein und vollkommen, auf sich wirken läßt.

Wir unterscheiden hier den Wert eines Dinges und unser zufälliges Werthalten. Dagegen kann man sagen: Solange ich den Wert eines Objektes nicht erfahren habe, hat es für mich thatsächlich keinen Wert. Der Wert, den ein Ding für mich hat, bemißt sich nach meinem Wertgefühl. — Dies ist richtig. Aber ich rede hier nicht von dem Werte, den etwas für mich, oder für irgend jemand sonst hat; sondern von dem Werte, den es an sich hat, oder den es „in sich trägt." Oder kurz, ich rede nicht von dem subjektiven, sondern von dem objektiven Werte. Der subjektive Wert bemißt sich zweifellos nach meinem Werthalten. Vielmehr er besteht darin. Der objektive Wert aber, oder der in dem Dinge selbst liegende

Wert, bemißt sich nach dem Wertgefühl, das ich angesichts des Dinges haben kann, oder was dasselbe sagt, nach dem Wertgefühl, welches das Ding seiner Natur nach in mir erzeugt, wenn ich es in mir zur vollen Wirkung kommen lasse. Der objektive Wert eines Dinges ist die ganze in dem Dinge liegende Möglichkeit der Erzeugung eines Wertgefühls.

Darnach können wir an die Stelle des Satzes, das sittlich richtige Verhalten sei bestimmt durch die volle Wirkung aller dabei in Betracht kommenden Thatsachen, oder aller dabei in Frage kommenden möglichen Motive oder Zwecke, auch den Satz treten lassen: Das sittliche Verhalten ist bestimmt durch den Wert, d. h. durch den objektiven Wert aller der Zwecke, die bei dem Verhalten in Betracht kommen können. Die ethische Frage ist dann nicht die: Sagt mir dieser oder jener mögliche Zweck oder Inhalt meines Wollens zu, weil ich jetzt eben der bin, der ich bin, sondern sie lautet: Welchen objektiven Wert hat dieser mögliche Zweck oder Inhalt meines Wollens, d. h. wie muß ich ihn werten, wenn ich ihn betrachte, wie er an sich ist, abgesehen von seiner besonderen Beziehung zu mir, und der zufälligen Art, wie er in meine subjektiven Zuständlichkeiten sich einfügt.

Schließlich fassen wir die ganze Frage, die uns hier beschäftigt, noch von einer anderen Seite. Ich sagte schon: Das sittlich richtige Wollen ist dasjenige, dem gegenüber wir nicht in Gefahr kommen können, sagen zu müssen, ich „sollte" nicht oder ich hätte nicht „sollen". Sittlich richtig ist das Verhalten, dem gegenüber diese Gefahr ausgeschlossen ist, wenn wir alle Umstände wohl bedenken. Dies wollen wir noch genauer bestimmen. Worin besteht das Bewußtsein, ich sollte nicht oder ich hätte nicht sollen? Worin überhaupt besteht das Bewußtsein des Sollens?

Mir winke jetzt ein Genuß. Zugleich könnte ich einem Unglücklichen helfen. Ich müßte nur dann auf meinen Genuß verzichten. Jetzt kann es geschehen, daß ich gleichzeitig das Bewußtsein habe: Ich möchte dem Genuß nachgehen, und: Ich sollte die Hilfe leisten. Wie ist diese merkwürdige Thatsache möglich? Indem ich jenes erstere Bewußtsein habe, besitzt in mir offenbar der Gedanke an

den Genuß das Übergewicht. Indem ich dies letztere Bewußtsein habe, überwiegt in mir der Gedanke an die Hilfeleistung. Wie kann dies geschehen? Wie können in einer und derselben Person zu gleicher Zeit so entgegengesetzte und sich unmittelbar aufhebende innere Verhaltungsweisen zu stande kommen?

Das „Merkwürdige" dieser Thatsache ist von jeher solchen, die auf die Thatsache achteten, aufgefallen. Und man hat es in verschiedener Weise sich verständlich zu machen gesucht. Man nennt etwa das Bewußtsein des Sollens, wie ich auch gelegentlich schon that, die Stimme des *Gewissens*, und fügt hinzu, dies Gewissen bestehe nun einmal im Menschen als etwas ganz Eigenes, dem natürlichen Wollen des Menschen *selbständig Gegenüberstehendes*. Aber damit hat man doch nur dem Kinde einen Namen gegeben. Was ist dies „Gewissen", oder dies Eigene und Selbstständige im Menschen?

Oder man bezeichnet das Bewußtsein des Sollens als die Stimme *Gottes* im Menschen. Dies wird für den religiösen Standpunkt sicher zutreffen. Dieser betrachtet notwendig alles Gute im Menschen als von Gott gewirkt. Aber auch damit ist die Frage nicht beantwortet, worin jenes Bewußtsein *bestehe*.

Andere wiederum setzen an die Stelle Gottes die „*Gesellschaft*", und meinen damit eine natürlichere Erklärung zu geben: Das Bewußtsein des Sollens sei das Bewußtsein der Forderungen, welche die Gesellschaft an uns stelle. In Wirklichkeit aber setzt man damit nur an die Stelle eines sinnvollen Gedankens die gedankenlose Oberflächlichkeit. Jedermann weiß: Ich kann von allerlei Forderungen, die Andere an mich stellen, ein Bewußtsein haben, ohne im Mindesten ein entsprechendes Gefühl der Verpflichtung zu haben. Die Berufung auf solche Forderungen Anderer macht also dies Gefühl nicht verständlich.

Oder man phantasiert entwickelungsgeschichtlich und dünkt sich damit äußerst wissenschaftlich: Nicht die mich umgebende Gesellschaft, sondern meine *Voreltern* lassen in meinem Bewußtsein des Sollens ihre Stimme vernehmen. Erfahrungen, die vergangene Generationen gemacht haben, Erfahrungen etwa über die Nützlichkeit bestimmter Handlungen, wirken vermöge der Vererbung in mir nach. Daher

das Dunkle, das Geheimnisvolle dieses Bewußtseins. — Aber dies Bewußtsein ist nur dunkel für denjenigen, der sich nicht die Mühe giebt es aufzuhellen.

Oder endlich, man begnügt sich einfach, das Bewußtsein des Sollens als eine letzte, nicht weiter zurückführbare Thatsache zu bezeichnen. Dieser Weg ist der bequemste, darum doch nicht der richtigste. In der That ist dies Bewußtsein einer Analyse recht wohl zugänglich.

Zunächst ist das Bewußtsein des Sollens keineswegs eine auf das sittliche Gebiet beschränkte Thatsache. Wenn ich aus Trägheit, oder weil ich die Länge des Weges unterschätze, einen Eisenbahnzug verfehle, so habe ich nachträglich das Bewußtsein, ich hätte schneller gehen oder früher weggehen „*sollen*". Dies heißt: Meine Trägheit oder Unkenntnis, diese subjektiven Faktoren, haben mich verführt zu langsam zu gehen oder zu spät fortzugehen. Die objektiven Thatsachen dagegen, die in diesem Falle für mein Handeln bezw. Wollen in Betracht kamen, die thatsächliche Weite des Weges und die thatsächliche Länge der zu seiner Zurücklegung erforderlichen Zeit, hätten ein schnelleres Gehen oder früheres Fortgehen erfordert, sie hätten meinem Wollen *diesen* Inhalt geben müssen. Das Bewußtsein von dem, was ich gesollt hätte, ist also hier das Bewußtsein von dem, was ich notwendig gewollt hätte, wenn mein Wollen durch die objektiven *Thatsachen* bestimmt gewesen wäre.

Damit ist des Rätsels Lösung gegeben. Das Bewußtsein, ich „möchte" meinem Genuß nachgehen, ist das Bewußtsein eines Wollens: Ich fühle mich zu dem Genuß gedrängt oder getrieben. Nicht minder ist das Bewußtsein, ich „sollte" die Hilfe leisten, das Bewußtsein eines Wollen: Ich fühle mich zur Hilfeleistung gedrängt oder getrieben. Aber dies „Wollen" ist nicht beide Male der gleichen Art. Es ist insbesondere nicht in beiden Fällen in gleicher Weise *mein* Wollen. Ich möchte den Genuß, weil er *mein* Genuß ist. Dies Wollen also ist subjektiv bedingt. Dagegen ist das auf die Hilfeleistung gerichtete Wollen nicht subjektiv, sondern objektiv bedingt. Es ist das Wollen, das in mir entsteht, wenn ich der Thatsache der Hilfsbedürftigkeit, oder dem möglichen Zweck, der Hilfsbedürftigkeit abzuhelfen, mich hingebe, und jene subjektive Be-

dingung meines Wollens in meinen Gedanken zurücktreten lasse oder davon absehe.

Hieraus erhellt zugleich, worin das Richtige jener Erklärungen besteht, das Sollen entstamme einem eigenen Vermögen, dem Gewissen, oder es sei die Stimme der Gottheit, oder der Gesellschaft oder unserer Ahnen. Vor allem die letzteren Aussagen enthalten deutlich die Anerkenntnis in sich, das Sollen sei dem „Mögen" oder „Wünschen" gegenüber objektiver Natur, durch etwas von unserer Person unabhängig Bestehendes, im Wechsel ihrer Zustände Unwandelbares bedingt.

Nur muß eben dies von unserer Person unabhängig Feststehende anders bestimmt werden. D. h. es muß allgemeiner bestimmt werden. Es muß gefaßt werden als die von uns unabhängig bestehende, und auf uns als wollende Wesen wirkende Welt der objektiven Thatsachen überhaupt; als die allen möglichen Zwecken oder allen möglichen Objekten unseres Wollens ihrer objektiven Beschaffenheit zufolge anhaftende Fähigkeit uns in unserem Wollen zu bestimmen, oder kurz, als der objektive Wert der möglichen Zwecke menschlichen Wollens überhaupt.

Und noch eine weitere wertvolle Einsicht liegt in der Bezeichnung des Gewissens als eines eigenen oder selbständigen Vermögens. In der That ist, wenn das Bewußtsein des Sollens in uns entstehen soll, eine besondere und eigenartige Fähigkeit des menschlichen Geistes vorausgesetzt. Wir gewinnen das Bewußtsein des Sollens, indem wir von den subjektiven Bedingungen des Wollens absehen oder abstrahieren. Dabei ist vorausgesetzt, daß wir von diesen Bedingungen „abstrahieren" können.

Was ist dies „Abstrahieren"? — Kurz gesagt, ein psychisches außer Wirkung Setzen. Ich vergleiche zwei Farben, etwa ein Grün und ein Rot, lediglich hinsichtlich ihrer Helligkeit; ich „achte" indem ich sie vergleiche, nur auf die Helligkeit, während ich von der sonstigen Beschaffenheit der beiden Farben absehe oder „abstrahiere." Dies heißt nichts anderes als: Ich lasse mich im Akt der Vergleichung nur durch die Helligkeit bestimmen, während ich den Umstand, daß die Farben zugleich grün oder rot sind, dabei außer Wirkung setze, ihm keinen Einfluß auf mich verstatte.

Dabei ist das Merkwürdige, daß ich dies kann, obgleich die Helligkeit der beiden Farben für mein Bewußtsein oder meine Wahrnehmung nicht etwas von ihrer Grüne oder Röte Getrenntes ist. Ich sehe nicht etwa Grün und Rot, und daneben Helligkeit, sondern ich sehe nur das einfache mehr oder weniger helle Grün und Rot. Die Helligkeit steht in meinem Bewußtsein nicht selbständig neben der Grüne und Röte. Trotzdem wirkt sie hier selbständig. Sie bestimmt, wie etwas für sich Bestehendes, den Akt des Vergleiches. Statt dessen kann ich auch sagen: Sie ist etwas für sich Bestehendes hinsichtlich dieser ihrer psychischen Wirkung.

Gleichartiges nun findet in unserem Falle statt. Mein Genuß ist mein Genuß und bleibt es. Daß er mein Genuß ist, dies haftet ihm an, sowie es der Farbe anhaftet, nicht nur diese bestimmte Helligkeit zu haben, sondern auch außerdem grün oder rot zu sein. Aber dies hindert wiederum nicht, daß ich von diesem Umstand absehe, oder ihn in meinem Vorziehen oder Verwerfen psychisch unwirksam mache. Jetzt steht der Genuß mir nicht mehr gegenüber als mein Genuß, sondern als Genuß eines Menschen überhaupt. Er ist in eine „objektive Beleuchtung" gerückt, d. h. in eine Beleuchtung, in welcher das subjektive Moment, d. h. eben der Umstand, daß der Genuß meiner ist, nicht mehr mitspielt oder mitwirkt. Damit zugleich rücke ich die Hilfeleistung in objektive Beleuchtung. Sie ist für mich, oder kommt für mein Vorziehen oder Verwerfen in Betracht nicht mehr als diese meinen Genuß hindernde Hilfeleistung, sondern als die Hilfeleistung, die ein Mensch überhaupt üben kann, falls er seinen Genuß preisgiebt.

Den Satz: Ich rücke den Genuß und die Hilfeleistung, also den ganzen für mein Wollen in Betracht kommenden Sachverhalt, oder den ganzen Gegensatz der Motive oder Zwecke, in objektive Beleuchtung, kann ich nach dem Gesagten auch ersetzen durch den anderen: Ich rücke diesen Sachverhalt in eine allgemein menschliche Beleuchtung, ich betrachte ihn und lasse ihn in mir wirken sub specie humanitatis, unter dem Gesichtspunkt — nicht meiner Person, sondern der Menschheit. Indem ich dies thue, lautet die Frage nicht mehr: Was will ich als dieser bestimmte Mensch? sondern sie lautet: Wenn ein Mensch, mir gleichartig, d. h. vor

allem mit gleicher Fähigkeit der Hilfeleistung, vor die Wahl gestellt ist, vor welche ich jetzt gestellt bin, wie verhält es sich dann mit meinem Wollen? Wie entscheide ich, was werte ich höher, was also ziehe ich vor, den Genuß oder die Hilfeleistung? Angenommen, meine Antwort darauf lautet: Ich entscheide mich für das letztere, ich werte die Hilfeleistung höher, ziehe diese vor, so habe ich ebendamit das Bewußtsein: Ich sollte die Hilfe leisten. Das „Ich sollte" ist also ein Wollen unter der Voraussetzung der objektiven oder allgemein menschlichen Betrachtung oder Beleuchtung.

Darum ist ein solches „Ich sollte" doch nicht ohne weiteres ein sittlich richtiger Willensentscheid. Es kann dem Irrtum unterworfen sein. Ich kann mich nachträglich durch Thatsachen veranlaßt sehen, an die Stelle des „Ich sollte" ein entschiedenes „Ich durfte nicht" zu setzen. Vielleicht entdecke ich in unserem Falle, daß die Hilfsbedürftigkeit jenes Hilfsbedürftigen nur eine scheinbare war, oder ich sehe ein, der Hilfsbedürftige hätte sich mit etwas Energie selbst helfen können. Dann kann es geschehen, daß nachträglich vielmehr die Verwirklichung des Genusses mir als dasjenige erscheint, was ich sollte.

Sondern — sittlich richtig ist das „Ich sollte" lediglich, wenn es ein endgiltiges, also nicht mehr aufhebbares ist. Und daß es dies ist, dessen kann ich nur sicher sein, wenn ich alle dafür in Betracht kommenden Thatsachen befragt und in mir habe zur vollen Wirkung gelangen lassen.

Damit nun sind wir wiederum angelangt bei dem Ergebnis, das wir schon vorhin gewonnen haben. Ist sittlich richtig dasjenige Wollen, dem gegenüber ich ein endgiltiges oder nicht mehr aufhebbares Bewußtsein des Sollens haben kann, und ist das Bewußtsein des Sollens gleichbedeutend mit einem Bewußtsein des Wollens, das aus der objektiven Betrachtung der möglichen Motive oder Zwecke des Wollens sich ergiebt, so ist sittlich richtig das rein und allseitig objektiv bedingte Wollen, oder das Wollen, das durch den rein und vollkommen zur Wirkung gelangenden objektiven Wert aller möglichen bei demselben in Betracht kommenden Zwecke bedingt ist. Objektive Betrachtung der Zwecke ist ja eben nach oben Gesagtem die Betrachtung der Zwecke unter dem Gesichts-

punkt ihres reinen und vollen objektiven, durch keine subjektiven Faktoren getrübten Wertes.

Das subjektiv bedingte Wollen nannten wir auch, mit Kant, ein Wollen aus Neigung, wobei freilich das Wort „Neigung" seinen besonderen Sinn hatte. Im Gegensatz dazu können wir das rein objektiv bedingte Wollen, wiederum mit Kant, als das Wollen aus Pflicht bezeichnen. Das Bewußtsein der „Pflicht" ist eben nichts anderes als das Bewußtsein des Sollens, das sittliche Pflichtbewußtsein nichts anderes, als jenes endgiltige Bewußtsein des Sollens, also das Bewußtsein des rein und allseitig objektiv bedingten Wollens.

Sofern „Vernunft" überall nichts anderes ist als die Fähigkeit, objektiv, d. h. durch erkannte Thatsachen sich bestimmen zu lassen, kann das pflichtgemäße Wollen ebensowohl auch als das vernunftgemäße bezeichnet werden. Es ist das endgiltig oder absolut vernunftgemäße, sofern es rein und allseitig objektiv bestimmt ist. Die „Vernunft", durch die das Bewußtsein des Sollens gewirkt wird, ist aber freilich nicht die theoretische, sondern die „praktische" Vernunft. Sittliche Forderungen sind also Forderungen der praktischen Vernunft. Dies heißt nichts anderes als: Sie sind Forderungen, die für uns aus der reinen objektiven Betrachtung und Wertung der möglichen Zwecke unseres Wollens sich ergeben.

Ist das „Ich sollte" oder das Bewußtsein der Pflicht endgiltig oder unanfechtbar, so ist es nicht hypothetischer sondern kategorischer Natur. Es ist eine kategorische Forderung, oder wie Kant sagt, ein kategorischer Imperativ. Alles sittliche Sollen, oder jede Forderung der „praktischen Vernunft" ist notwendig ein solcher kategorischer Imperativ. Das sittlich Geforderte soll jederzeit schlechthin sein.

Das Bewußtsein der Pflicht, oder der kategorische Imperativ des sittlichen Sollens, ist begleitet von einem Gefühl der Strenge, solange ihm die subjektiven Bedingungen des Wollens, die individuellen Neigungen oder Geneigtheiten, starken Widerstand entgegensetzen, solange also dem „Ich sollte" ein starkes und aufdringliches „Ich möchte" feindlich gegenübertritt. Diese Strenge

schwindet, das „Ich sollte“ wird zu einem freien, und das Wollen dessen, was ich soll, zu einem freudigen Wollen, in dem Maße, als die objektive Betrachtung der möglichen Ziele des Wollens, oder der möglichen Zwecke, in mir zur herrschenden Weise meines inneren Verhaltens wird, also diese Zwecke jedesmal von vornherein ihrem objektiven Werte gemäß in mir zu wirken vermögen. Die Strenge schwindet völlig, wenn diese objektive Betrachtung zu einer mir durchaus naturgemäßen, oder wenn sie in mir zum „Charakter“ geworden ist.

Hierin besteht dann zugleich die vollkommene sittliche Gesinnung. Die sittliche Gesinnung, so sagte ich, sei diejenige, aus welcher das sittlich richtige Wollen natürlicher- oder notwendigerweise hervorgehe. Darnach besagt die vollkommene sittliche Gesinnung dies, daß in mir alle möglichen menschlichen Motive oder Zwecke sich finden und die volle Motivationskraft haben, die sie ihrer Natur zufolge haben können; daß sie in mir sich finden — nicht nebeneinander, sondern als ein wohlgeordneter Zusammenhang; daß in diesem Zusammenhange jedem Motiv oder Zweck seine bestimmte Stelle angewiesen ist. Vollkommene sittliche Gesinnung ist, kurz gesagt, die höchste Lebendigkeit und das volle natürliche Gleichgewicht aller möglichen menschlichen Zwecke, ein Gleichgewicht in dem Sinne, daß jedes Motiv, dem ein höherer objektiver Wert zukommt, von selbst oder mit Selbstverständlichkeit sich überordnet jedem anderen von niedrigerem objektivem Werte.

Hierin können wir drei Momente unterscheiden, die wir schon gelegentlich andeutungsweise unterschieden haben. Alle möglichen menschlichen Zwecke sind in mir, dies heißt: Nichts, was für menschliches Werten und Wollen Bedeutung haben kann, ist mir fremd. Die vollkommene sittliche Gesinnung schließt demgemäß im letzten Grunde nichts Geringeres in sich, als daß alle Dinge und Menschen in mir vollkommen sich spiegeln und von mir in ihrem vollen Werte erfaßt werden. Ich müßte, wenn ich vollkommener sittlicher Gesinnung mich sollte rühmen können, Alles kennen und Alles genießen können, für jede Freude und jedes Leid, das Menschen treffen kann, empfänglich und empfindlich sein. Ich müßte mitzuerleben fähig sein, was irgend Menschen in sich erleben. Ich

müßte vor allem volle Selbsterkenntnis besitzen, und den Wert oder Unwert jeder Weise mich selbst zu bethätigen klar durchschauen. Ich müßte ebenso in mir gegenwärtig haben jede fremde Persönlichkeit, mit allem, was sie wert nnd unwert macht. Ich müßte mit einem Worte ein *Mikrokosmus* sein, ein getreuer Spiegel der Welt und Menschheit, oder eine Welt und Menschheit im Kleinen. Meine Persönlichkeit müßte nicht nur reichen, sondern *absolut reichen Inhalt* haben.

Und das zweite Moment der vollkommenen sittlichen Gesinnung wäre dies, daß jeder dieser Inhalte meiner Persönlichkeit höchste Lebendigkeit und Wirkungskraft besäße. Die vollkommene sittliche Gesinnung ist zugleich höchste Lebendigkeit und *Stärke* der absolut reichen Persönlichkeit.

Und endlich das dritte Moment: Sind alle Inhalte der Persönlichkeit in jene sichere Ordnung oder jenes durchgängige Gleichgewicht gebracht, der Art, daß dasjenige, was niedrigeren objektiven Wert besitzt, von selbst sich unterordnet, das, was höheren objektiven Wert besitzt, von selbst als das Übergeordnete oder Herrschende sich darstellt, dann ist die Persönlichkeit zugleich in sich einstimmig, mit sich in durchgängigem Einklang, innerlich *frei*.

Die Persönlichkeit von vollkommener Gesinnung, oder die sittlich ideale Persönlichkeit, ist also die vollkommen *reiche*, alles in sich befassende und hegende, die vollkommen *starke* und lebendige, und die vollkommen mit sich einstimmige oder innerlich *freie*.

Davon war schon einmal an anderer Stelle die Rede. Zugleich fügte ich dort hinzu, daß solche sittliche Gesinnung, soweit sie bestehe, auch in einem entsprechenden *Gefühl*, einem Gefühl des inneren Reichtums oder der inneren Weite, einem Gefühl der Lebendigkeit oder Kraft, einem Gefühl der Einstimmigkeit mit sich selbst oder der inneren Freiheit sich kundgebe. Das aus diesen Gefühlsmomenten sich ergebende Gesamtgefühl ist das Gefühl der geistigen und sittlichen Gesundheit, das volle sittliche Selbstgefühl. Dies Gefühl ist zugleich volles Welt- und Menschheitsgefühl.

Jene *vollkommene* sittliche Gesinnung, darum auch dies vollkommene Selbstgefühl zu haben, ist nun freilich keinem Menschen beschieden. Wer die vollkommene sittliche Gesinnung besäße, wäre

nicht mehr ein Menſch, ſondern der Menſch. Wir aber ſind nur Menſchen, d. h. Stücke „des“ Menſchen. Wir ſind Menſchen und haben Menſchenwert, ſoweit wir an der ſittlichen Geſinnung Anteil haben.

Dies iſt in vollem Ernſte zu nehmen. Wir müſſen uns hüten zu meinen, die ſittliche Geſinnung ſei etwas, das mit Anderem zuſammen den Wert der Perſönlichkeit ausmache, ſodaß die ſittliche Geſinnung wegfallen, und man doch im übrigen ein Menſch ſein und Menſchenwert haben könne. Wir dürfen aber andererſeits ebenſowenig meinen, daß im Menſchen etwas ſein und ihm inneren Wert verleihen könnte, das nicht mit zur ſittlichen Geſinnung gehörte. Sittliche Geſinnung iſt ganz allgemein die Beſchaffenheit des Menſchen, die ihm ſittlichen Wert verleiht. Und ſittlicher Wert iſt nichts anderes als Wert der Perſönlichkeit, oder innerer Menſchenwert. Es giebt in der That keine andere Möglichkeit den ſittlichen Wert zu beſtimmen und von anderen Werten abzugrenzen, als die, daß wir als gleichbedeutend ſetzen: ſittlichen Wert und Wert der Perſönlichkeit. Alle Werte, von denen wir wiſſen, ſind Werte entweder für den Menſchen oder Werte des Menſchen. Und die letzteren ſind die ſittlichen Werte.

Es giebt alſo nichts Wertvolles in der menſchlichen Perſönlichkeit, das nicht zur ſittlichen Geſinnung gehörte. Wertvoll nun aber iſt im Menſchen alles, was in ihm ein Poſitives iſt, was irgend eine Kraft, Regſamkeit, Lebendigkeit der Perſönlichkeit in ſich ſchließt; auch jede Lebendigkeit des Intellektes, jede Stärke und Weite des Gefühls. Auch dies alſo gehört zur ſittlichen Geſinnung. Gewiß kann es eine gute Geſinnung geben auch im geiſtig Armen. Aber dieſe gute Geſinnung umfaßt doch eben nicht das, was ſie im geiſtig Reichen zu umfaſſen vermag. Sie iſt alſo nicht gute Geſinnung im vollen Sinne des Wortes. Allumfaſſend kann nun einmal die gute Geſinnung ſein nur in demjenigen, der geiſtig Alles umfaßt. Eine volle Perſönlichkeit und demnach eine volle ſittliche Perſönlichkeit könnte alſo nur derjenige ſein, der auch alles mögliche menſchliche Wiſſen und Fühlen in ſich ſchlöſſe, und in dem dies die größte Stärke und Deutlichkeit und die vollſte Einſtimmigkeit mit ſich ſelbſt beſäße. Von allem dem kann aber im einzelnen Menſchen immer nur ein Teil ſich finden.

Innerhalb der sittlichen Gesinnung können wir verschiedene Seiten unterscheiden, und als einzelne Tugenden bezeichnen. „Tugend" ist dann freilich nicht, was man wohl gelegentlich so nennt; d. h. nicht dies, daß man nichts Böses thut, niemand schadet, nicht durch sein Handeln den Frieden des Einzelnen oder der Gesellschaft stört. Solche Tugend ist vielleicht nichts anderes als geistiger und sittlicher Tod; ihr Lobpreis Egoismus oder Gedankenlosigkeit. Wie viel Tugendgerede und wie viel sittliche Entrüstung aber entstammt diesen beiden Quellen. Wie oft ist damit nur dies gesagt, daß uns eine bestimmte Weise des Verhaltens von Menschen in unserem ruhigen Lebensgenuß, unserem Behagen, unserer Sicherheit, unserer vielleicht bevorzugten Stellung oder in unserer Herrschaft über Menschen ungestört läßt, bezw. uns darin beeinträchtigt. Wie oft andererseits meinen wir damit nur, daß ein Verhalten einem eingewurzelten Vorurteil, oder dem, was bei der Menge in Geltung ist, entspricht oder widerspricht. Und ist dies auch nicht der Fall, so achten wir doch bei unserem sittlichen Urteil oft nur auf das äußere Thun, und sind zu träge zuzusehen, was in der Persönlichkeit Gutes, Gesundes, Tüchtiges, das wir anerkennen müßten, sich findet und dem Thun zu Grunde liegt.

Sondern — Tugend ist Tüchtigkeit, innere Lebenskraft. Tugendhaft ist man immer nur durch das, was man ist, nie durch das, was man nicht ist. Der Verbrecher kann tugendhafter sein als Dutzende von den „Tugendhaften".

In der Natur der sittlichen Gesinnung liegt es dann freilich auch, wo sie kann, sich zu bethätigen. Sie bethätigt sich, wenn sie kraftvoll ist, im Wollen, und sofern die äußeren Bedingungen gegeben sind, in der That. Insofern gilt dann auch: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Aber wichtiger bleibt das Umgekehrte: Die Früchte können aus mancherlei Gründen verkümmern, und doch der Baum in Stamm und Wurzeln gesund sein; Lebenskräfte und gesunde Säfte können in ihm wirken.

Dies aber ist es, worauf überall letzten Endes die sittliche Beurteilung gerichtet ist.

Sechster Vortrag.

Die obersten sittlichen Normen und das Gewissen.

Wir gehen hier unmittelbar weiter in dem Gedankengang des letzten Vortrages:

Wenn es so ist, wie wir dort gesehen haben, welche allgemeinste sittliche Normen oder Regeln ergeben sich daraus?

Sittlich richtig, so sahen wir, ist der objektiv giltige Willensentscheid. Richtig d. h. so beschaffen, wie sie beschaffen sein soll, ist überhaupt jede Weise unseres inneren Verhaltens, die objektiv giltig ist, d. h. die der Art ist, daß wir durch keine klar erkannte, in reine objektive Beleuchtung gerückte, und rein und vollkommen objektiv gewürdigte Thatsache genötigt sein können, sie wiederum aufzuheben oder zu verurteilen.

Darnach muß eine oberste sittliche Regel lauten: Entscheide dich wollend, verhalte dich überhaupt innerlich jederzeit so, daß die Gefahr einer solchen Wiederaufhebung oder Verurteilung nicht besteht. Mit einem Worte: Verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du hinsichtlich dieses deines inneren Verhaltens dir selbst treu bleiben kannst.

Diese Forderung, daß ich in meinem inneren Verhalten jederzeit mir solle treu bleiben können, ist nicht gleichbedeutend mit der Forderung: Bleibe jederzeit dir selbst in deinem inneren Verhalten treu. Die letztere Forderung wäre nicht sittlich, sondern unsittlich.

Gewiß müßten wir absolut uns selbst innerlich treu bleiben, wenn wir vollkommene Menschen wären. Aber wir sind unvollkommene, kurzsichtige, irrende Menschen. Wir sollen unbedingt treu sein dem, was gut und wahr ist. Und wir sollen demnach auch treu sein uns selbst, sofern wir gut und im Besitze der Wahrheit sind, oder sofern wir sittliche und erkennende Persönlichkeiten sind. Nimmer aber sollen wir treu sein dem Unsittlichen und dem Irrtum in uns, oder treu uns selbst, sofern wir mit dem sittlichen Mangel behaftet, dem Bösen und dem Irrtum unterworfen sind.

Ich soll bei meiner Überzeugung bleiben, wenn sie sich bewahrheitet. Ich soll ebenso, was ich mir vorgenommen habe, festhalten, wenn es sittlich ist. Ich soll das Versprechen, den Vertrag, den Eid halten, wenn das, was ich versprochen, vertragsmäßig auf mich genommen, beschworen habe, recht ist. Dagegen bin ich sittlich verpflichtet, meine Überzeugung zu *ändern*, in meinem Wollen mir *untreu zu werden*, das Versprechen, den Vertrag, den Eid zu *brechen*, wenn sie *Unsittliches* zum Inhalte haben, oder ich ihren Inhalt als unsittlich erkenne.

Dies hindert nicht, daß ich in jedem Falle solcher Untreue Tadel und vielleicht schweren sittlichen Tadel verdiene. Aber ich verdiene ihn nicht wegen der Untreue, sondern lediglich, weil ich so mich verhalten habe, daß ich mir untreu werden *mußte*. Wäre ich mir treu, bliebe ich bei meiner Überzeugung, meinem Vorsatz, meinem Versprechen, so würde ich zu dem Irrtum oder dem Unrecht, das ich begangen habe, ein *höheres* Unrecht *hinzufügen*.

Was läßt uns doch die Untreue gegen uns selbst innerlich so verletzend erscheinen? Diese Frage ist eine psychologisch und ethisch gleich bedeutsame. Es sind aber dabei zwei Momente zu unterscheiden. Das eine Moment tritt rein heraus bei der Untreue gegen mich selbst, wie sie am einfachsten in der Aufgabe eines von mir gefällten Urteils sich verwirklicht. Das andere in der Lüge. Beides vereinigt sich in dem nicht gehaltenen Versprechen.

Ich nehme einen einfachen Fall jener *intellektuellen* Untreue gegen mich selbst. Ich habe geglaubt, jemand sei eine bestimmte Person, etwa der Träger eines mir und Anderen wohlbekannten

Namens. Jetzt erfahre ich, daß ich mich geirrt habe. Dann ist auch schon das Bewußtsein dieses bedeutungslosen Irrtums für mich eine unerfreuliche Sache. Das Urteil, das ich einmal gefällt habe, wirkt in mir nach. Es besteht für mich eine Nötigung, was ich einmal geglaubt habe, weiter zu glauben. Indem ich jetzt das Urteil aufgebe, oder dem einmal vollzogenen Akt des Glaubens einen anderen, damit unverträglichen entgegenstelle, gerate ich zu dieser Nötigung, oder — sofern diese Nötigung in mir besteht, oder eine Nötigung ist, mich in bestimmter Weise zu bethätigen, — zu mir selbst oder einer natürlichen Weise meiner Bethätigung in Widerspruch. Ich verneine mich selbst, handle in gewisser Weise meiner Natur zuwider. Und dieser Widerspruch, diese Selbstverneinung, dies „Naturwidrige" verspüre ich als etwas Peinliches, Verletzendes, mein Selbstgefühl Schädigendes.

Dieser Widerspruch und demnach auch dies Gefühl des Widerspruches steigert sich und vertieft sich, wenn es sich um eine tiefer in meiner Persönlichkeit gegründete Überzeugung handelt; sei es eine Überzeugung, die ich auf Grund eigener Erfahrungen und eigener Denkthätigkeit, vielleicht mühsam, gewonnen habe, sei es eine solche, etwa religiöse oder politische oder sittliche Überzeugung, die mir durch Erziehung und Umgebung angeeignet wurde, und die dann Gelegenheit gehabt hat, in mir mit allen möglichen Lebensinteressen sich zu verweben. Verneinung einer solchen Überzeugung ist in höherem Grade Verneinung meiner Persönlichkeit. Die Nötigung dazu schließt eine Minderung meines Selbstgefühles, eine Demütigung in sich, die um so fühlbarer ist, je tiefer und allseitiger festgewurzelt in mir die Überzeugung war.

Andererseits ist dies Gefühl der Demütigung notwendig um so stärker, je mehr meiner individuellen Natur zufolge innere Vorgänge oder Zustände, die einmal in mir zu stande gekommen sind, in mir nachzudauern oder nachzuwirken pflegen; je mehr ich zu denjenigen gehöre, in deren Wesen es liegt, das einmal Gewonnene und in den Bestand der Persönlichkeit Eingefügte festzuhalten; kurz, je mehr es in meiner Natur liegt, mir selbst treu zu sein.

Das hier Gesagte können wir verallgemeinern. Unsere eigene

Vergangenheit ist für uns niemals bloß vergangen, sondern alles, was in uns war, wirkt in uns nach. Es ist seiner Tendenz nach für uns zugleich ein Gegenwärtiges. Es erstreckt sich mit seiner Wirkung in die Gegenwart hinein. Jede Bethätigung unserer selbst, jede Weise unseres Verhaltens, die einmal stattgefunden hat, wird zur Tendenz oder Disposition, uns weiterhin in gleicher Weise zu bethätigen oder zu verhalten. Es giebt in uns ein Gesetz der Trägheit oder Beharrung, eine Tendenz der Fortdauer jeder Art des inneren Verhaltens, des Festhaltens an jeder einmal vollzogenen Weise der Bethätigung unserer Persönlichkeit, eine natürliche „Pietät" gegen unsere eigene Vergangenheit, einen Konservativismus unseres inneren Wesens, kurz ein allgemeines Gesetz der „Treue gegen uns selbst."

Dies Gesetz gilt aber insbesondere auch hinsichtlich der Akte des Wollens, der Entschlüsse, der praktischen oder sittlichen Maximen. Es widerstrebt unserer Natur, einen Entschluß zu widerrufen, es kostet uns Selbstüberwindung, eine praktische und vor allem eine sittliche Maxime aufzugeben. Und dies jedesmal um so mehr, je mehr unsere ganze Persönlichkeit bei dem Entschlusse oder der Maxime beteiligt ist, je mannigfachere Motive dabei mitgewirkt haben.

Zugleich zeigt sich doch hinsichtlich des Grades, in dem alle solche Weisen des inneren Verhaltens von den einzelnen Individuen festgehalten werden, ein weitgehender Unterschied. Wir sehen die einen ihrer Natur nach geneigt zu zäherem Festhalten, während die anderen leichter ihre eigene Vergangenheit preisgeben. Wir sehen die einen in größerem, die anderen in geringerem Grade „treu gegen sich selbst."

Und dieser Unterschied ist für unsere Bewertung der Persönlichkeit nicht belanglos. In der starken Nachdauer der einmal vollzogenen Weise des inneren Verhaltens, im Streben der Persönlichkeit, jede Weise ihrer inneren Bethätigung festzuhalten, liegt eine Stärke der Persönlichkeit und ihrer Lebensbethätigungen. Es offenbart sich darin innere Lebenskraft. Und solche Stärke oder Kraft hat Wert, und giebt der Persönlichkeit Wert. Sie hat diesen Wert für jedermann. Dem fehlt in unser aller Augen etwas Wesentliches, wir nennen ihn nicht einen „Charakter" im spezifischen

Sinne dieses Wortes, der einmal gewonnene Überzeugungen, vor allem solche, die ins Ganze der Persönlichkeit und ihrer Interessen tiefer einschneiden, rasch sich aneignet, um sie ebenso rasch wieder preiszugeben, den es gar nichts kostet, wichtige Entschlüsse ohne zwingende Gründe wiederum fallen zu lassen, der, was er eben geliebt hat, jetzt leichten Herzens wegwirft, wo er eben gehaßt hat oder vom Zorn erfaßt war, allzuleicht wiederum sich versöhnt zeigt. Auch wo eine Weise des inneren Verhaltens, eine Überzeugung, ein Entschluß, eine Maxime, irrtümlich ist, scheint uns doch die Kraft des Festhaltens an sich betrachtet wertvoll. Ist der Akt der Selbstverneinung notwendig, dann soll er, so meinen wir, doch nicht mühelos geschehen.

Kostet es uns — je nach der größeren oder geringeren Neigung zur Treue gegen uns, in größerem oder geringerem Grade — Mühe, eine Überzeugung, einen Entschluß, eine Maxime preiszugeben, so kostet es uns weitere Mühe, diese Preisgabe oder diese Verneinung unserer selbst zu bekennen. Wie mancher, der eine wissenschaftliche Überzeugung innerlich aufgegeben hat, weigert sich doch dies zuzugestehen. Oder ich bin dazu gelangt, ein eigenes Verhalten als unrecht zu erkennen. Anderen gegenüber aber suche ich es mit allen Mitteln zu rechtfertigen.

Auch dies ist wohl verständlich. Jedes Wissen von dem, was in Anderen vorgeht, ist, wie wir ehemals sahen, ein eigenes Miterleben. Jedes Urteil eines Anderen, von dem wir Kenntnis haben, ist für uns gleichbedeutend mit einer Nötigung, eben dies Urteil zu vollziehen. Wir unterliegen dieser Nötigung, wir glauben blind, wenn sich in uns nichts dagegen regt. So glauben Kinder blind.

Aber auch, wenn ich der Nötigung ein fremdes Urteil in mir nachzuerzeugen, nicht unterliege, vielmehr ihr mein eigenes entgegengesetztes Urteil mit Bestimmtheit entgegenhalte, so verspüre ich doch die nötigende Kraft des fremden Urteils. Ich werde derselben inne in dem Gefühl des Widerspruches oder des Konfliktes zwischen dem fremden und meinem eigenen Urteil. Das fremde Urteil könnte nicht dies Gefühl in mir wecken, wenn es nicht in mir dem eigenen Urteil Konkurrenz machte, wenn nicht in ihm eine Tendenz läge,

an die Stelle meines eigenen Urteiles zu treten, wenn es also nicht der Tendenz nach ein eigenes Urteil wäre.

Hierin liegt ein Seitenstück zu dem oben Gesagten: Ich meinte, unsere eigene Vergangenheit sei für uns nicht bloß vergangen, sondern sie rage in die Gegenwart hinein, oder bilde einen wirksamen Faktor in unserer gegenwärtigen Persönlichkeit. Diesen Satz ergänzen wir durch den anderen: Das innere Verhalten der fremden Persönlichkeit, von dem wir wissen, ist ein eigenes Der Inhalt der fremden Persönlichkeit, von dem ich Kenntnis habe, ist unmittelbar ein wirksamer Faktor in der eigenen. Es besteht eine Einheit der voneinander wissenden Individuen, die der Einheit eines und desselben Individuums in verschiedenen Zeiten analog ist. — Man sieht, daß ich hiermit nur die ehemals besprochene allgemeine Thatsache der „Sympathie" noch einmal feststelle.

Diese allgemeine Thatsache nun kommt auch zur Wirkung, wenn ich von einem fremden Urteil weiß, das über mich gefällt wird. Habe ich die Änderung einer Überzeugung oder die Aufgabe eines Entschlusses, ein begangenes Unrecht, bekannt, so habe ich damit bewirkt, daß der Andere in sich diese in mir vollzogene Verneinung meiner selbst miterlebt. Und indem ich davon weiß, erlebe ich wiederum diese von dem Anderen miterlebte Verneinung meiner selbst in mir mit. Ich erlebe sie also doppelt. Ich sehe mich nicht nur unmittelbar, sondern außerdem in einem Spiegel. Es ist zu meiner ursprünglichen Selbstverneinung in diesem Akte der „reflexiven Sympathie" eine zweite Verneinung meiner selbst verstärkend hinzugetreten.

Diese zweite Verneinung meiner selbst, diese Spiegelung meiner in einem Anderen, dieser Akt der reflexiven Sympathie, hat aber eine besondere Kraft: Die Selbstverneinung ist darin zu einer objektiven, von mir unabhängig bestehenden Thatsache geworden. Über mich selbst kann ich mich täuschen. Ich kann mich entschuldigen. Ich kann mir vorreden, die Verneinung meiner selbst sei keine solche. Dagegen muß ich die Thatsache der Negation meiner selbst, die ich in dem Anderen ins Dasein gerufen habe, die Thatsache, daß der Andere mich als einen seiner Überzeugung oder seinem Entschluß untreu Gewordenen, als einen mit seiner eigenen Ver-

gangenheit im Widerspruch Stehenden betrachtet, nachdem sie einmal besteht, als bestehend einfach anerkennen. Sie kann, wie jede objektive Thatsache nicht beliebig aus der Welt geschafft werden.

Oder anders gesagt: Ich kann den eigenen Vorwurf gegen mich unterdrücken. Über den Vorwurf aber, den Andere in ihrem Bewußtsein gegen mich erheben, bin ich nicht in gleicher Weise Herr. Er ist nun einmal da, und so oft ich daran denke, unterliege ich der Nötigung ihn, so wie er ist, in mir mit zu erleben.

Es begreift sich aber, daß der Entschluß in solcher Weise die Verneinung meiner selbst aus der Hand zu geben und zur objektiven, meinem Willen entrückten Thatsache zu machen, mir schwer fällt. Und er muß mir um so schwerer fallen, je stärker in mir der Trieb ist, mir selbst treu zu sein, oder was einmal in mir sich vollzogen hat, festzuhalten. Andererseits um so mehr, je mehr meiner Natur zufolge das innere Verhalten derer, denen gegenüber ich das Bekenntnis ablege, in mir wiederklingt, je stärker also in mir das Moment der „Sympathie" ist, sei es überhaupt, sei es diesen bestimmten Personen gegenüber.

Ich sagte oben, in jener Treue gegen mich selbst, dem inneren Festhalten, der inneren Nachhaltigkeit liege eine Stärke meines Wesens. Nicht minder nun liegt eine Stärke meines Wesens in dem lebhaften und wirkungskräftigen Miterleben dessen, was in Anderen geschieht. Es liegt also eine solche Stärke meines Wesens, es liegt ein Moment des „Charakters" insbesondere auch in der Energie der „reflexiven Sympathie", vermöge derer ich die Verneinung, die Andere an mir vollziehen, in mir miterlebe.

Und diese Stärke offenbart sich mit jener zugleich in der Heftigkeit des Widerstrebens gegen diese Verneinung meiner selbst durch Andere, also in der Heftigkeit des Widerstrebens gegen das Bekenntnis, daß ich mich geirrt habe, daß ich einer Überzeugung untreu geworden sei, daß ich einen Entschluß aufgegeben habe, daß ich eine eigene Handlung oder Maxime verurteile. Und wie jene Stärke, so ist diese an sich betrachtet sittlich wertvoll. Ein an sich sittlich Wertvolles liegt also, wie dem Widerstreben gegen die Aufgabe einer einmal vollzogenen inneren Verhaltungsweise, so auch dem Widerstreben gegen das Bekenntnis derselben zu Grunde.

Aber jene wie diese Stärke kann zur Schwäche werden. Vielmehr, sie ist Schwäche, immer wenn ich dadurch in meinem Verhalten einseitig bestimmt werde; d. h. wenn ich aus Treue gegen mich selbst und aus Scheu vor dem Vorwurf Anderer der besseren intellektuellen oder sittlichen Einsicht mich verschließe, oder das Bekenntnis der Selbstkorrektur verweigere.

Es bekundet sich eine Stärke meines Wesens eben auch darin, daß ich der besseren Einsicht in mir vollen Raum und volle Wirkung verstatte. Und es ist dies eine Stärke höherer Art, eben weil sie eine Stärke der besseren oder vollkommeneren Einsicht ist. Es ist die Stärke der Wahrhaftigkeit gegen mich und Andere.

Diese Stärke nun fehlt demjenigen, der sich nicht entschließen kann, einen einmal gefaßten Entschluß aufzugeben, oder eine von ihm begangene That zu verurteilen. Sie fehlt auch demjenigen, der an sittlichen, religiösen, socialen, politischen Anschauungen, an irgend welchen Grundsätzen und Gewohnheiten des Denkens und Wollens, die ihm einmal durch Erziehung, Umgebung, Stand, Kirche, Nationalität zu eigen geworden sind, starr festhält, und darüber die Freiheit des Blickes verliert für die Thatsachen und die Anschauungen Anderer, für die klare Auffassung und gerechte Beurteilung derselben, durch die er eines Besseren belehrt oder zum mindesten in seiner Sicherheit erschüttert werden könnte; oder der über solchem Festhalten der Fähigkeit verlustig geht, Wertvolles, das jenseits der Grenzen seiner Anschauungen, Grundsätze, Gewohnheiten liegt, frei sich anzueignen und in sich zu verarbeiten.

Solche Treue gegen sich selbst, solche „Pietät", solche „Festigkeit" und „Zuverlässigkeit" des „Charakters" werden wir fortfahren an sich wertvoll zu nennen. Zugleich müssen wir aber die darin liegende Enge, die geistige und moralische Trägheit, Stumpfheit, Borniertheit beklagen und verurteilen. Wer gar aus solcher „Treue gegen sich" die einmal gewonnenen Anschauungen und Gewohnheiten des Denkens und Handelns um jeden Preis festhalten will, hält sich geflissentlich in geistiger und sittlicher Enge. Er betrügt wissentlich sich selbst, ertödet in sich den Wahrheitssinn. Solche Treue wird zum Verrat an der eigenen Per-

sönlichkeit. Man bleibt der armen und engen Persönlichkeit treu und betrügt sich um die Persönlichkeit, d. h. um die reichere, freiere, sittlichere Persönlichkeit. Und diejenigen endlich sind in Gefahr zu Verbrechern an der Menschheit zu werden, die solche „Treue" in Anderen zu erhalten sich bemühen oder gar sie zum Fanatismus, zum religiösen oder politischen, steigern, mögen sie damit auch andere, vermeintlich hohe Zwecke zu erreichen suchen. Fühlt man in solcher „Treue" sich selbst stolz und groß, so vergesse man doch nicht, daß auch Kinder in ihrem Eigensinn sich groß fühlen, und daß auch der Narr und der Verbrecher sich groß fühlen kann, wenn er derjenige, der er nun einmal ist, auch weiterhin sein will.

Vielleicht spricht der Einzelne, der in solcher Weise sich selbst treu ist, von einem „Rechte der Individualität". Er thäte gut, statt dessen von einem Rechte der Narrheit, der Beschränktheit, der geistigen und moralischen Schwäche zu sprechen. Und ein solches Recht giebt es nicht. Oder man fühlt sich als „Übermensch", während man doch vielmehr Grund hätte sich als recht kleinen, schwachen und irrenden Menschen zu fühlen. Man hat vielleicht nur von der Herde der „Herdenmenschen" sich verirrt, und damit den inneren Halt verloren, den man an der Herde haben könnte, und macht nun aus der Not eine Tugend, füllt die innere Leere aus mit Selbstverherrlichung. — Dabei rede ich nicht von dem Unglücklichen, der jenes Wort geprägt hat.

Gewiß giebt es ein Recht der Individualität. Jede Individualität hat Recht nach Maßgabe des positiv Menschlichen, das sie in sich trägt. Jede Stärke und Größe in einem Menschen ist wertvoll und hat ihr Recht an ihrer Stelle im Ganzen der Persönlichkeit. Aber damit ist zugleich gesagt, daß alles Recht der Individualität ein relatives ist und nur die Persönlichkeit, d. h. die vollendet sittliche, die absolut Inhaltvolle, ein absolutes Recht besitzt. Und was den „Übermenschen" betrifft, so steht schwerlich eine Thatsache fester als die, daß wir alle froh sein können, wenn wir es dazu gebracht haben, einigermaßen Menschen zu sein. Das Höchste, was wir Menschen denken können ist „der" Mensch. Und zu dieser Höhe reicht keiner der Menschen.

Angenommen nun, ich besitze die Freiheit gegen mich, die — nicht ohne Kampf, aber mit um so größerer Klarheit und Sicherheit die beschränkte eigene Persönlichkeit preisgiebt um der reicheren und sittlicheren willen. Dann verkehrt sich auch die Wirkung jener „reflexiven Sympathie" in ihr Gegenteil. Ich will jetzt nicht mehr, daß andere sich täuschen über diese Preisgabe. Sondern ich will derjenige, der ich bin, d. h. eben derjenige, der die bessere Einsicht gewonnen hat, und darum sich selbst, seine Anschauung, seinen Entschluß, seine Maxime, negiert, auch scheinen. Es ist mir die Untreue gegen mich selbst unerträglich, die in der Lüge besteht.

Auch die Lüge ist Untreue gegen mich, Aufgabe meines eigenen Wesens. Und ich fühle sie als solche. Der Grund liegt im vorher bereits Gesagten. Das Bewußtsein, ein Anderer glaube das, wovon ich das Gegenteil weiß oder meine, ist in mir selbst eine Nötigung zu einem entsprechenden eigenen Glauben. Diese Nötigung setzt sich meinem Wissen entgegen, und wird von mir als ein innerer Zwiespalt verspürt.

Dazu kommt aber bei der Lüge noch ein Anderes: Betrüge ich jemanden, so wecke ich in ihm nicht nur einen Glauben, der meinem eigenen Glauben oder meinem wirklichen oder vermeintlichen Wissen entgegengesetzt ist, sondern ich erzeuge in ihm den Glauben, daß ich selbst jenen Glauben habe. Ich bin in seinen Augen gläubig an das, was ich doch in Wahrheit verneine. Und indem ich dies sein Bewußtsein in mir nacherlebe, besteht in mir eine weitere Nötigung, mich zum Inhalt meiner Lüge gläubig zu verhalten, also ein weiterer Widerspruch und ein weiteres Gefühl des Widerspruches mit meinem thatsächlichen Glauben oder Wissen.

Und dazu kommt endlich ein drittes Moment. Ich erzeuge in der Lüge selbst diesen Widerspruch oder diesen inneren Zwiespalt. Irgend ein in mir wirksames Motiv, nämlich eben das Motiv der Lüge, also meine eigene Persönlichkeit, sowie sie in diesem Motive wirksam ist, stellt sich verneinend meinem Wissen oder Glauben, oder meiner eigenen Persönlichkeit, sofern sie die wissende oder glaubende ist, entgegen; ich selbst mache mich zu mir gegensätzlich, ich mühe mich gegen mich selbst, zerstöre selbst die Einstimmigkeit mit mir. So entsteht ein Widerspruch im Grunde

meiner Persönlichkeit, der mich beengt und beklemmt, meine innere Freiheit vernichtet, mir und meinem Selbstbewußtsein Abbruch thut, mich innerlich und vor mir selbst erniedrigt.

Es ist aber einleuchtend, daß diese Wirkung um so stärker, also das Gefühl dieses Widerspruches mit mir selbst um so heftiger und unerträglicher sein, ich also der Lüge um so mehr innerlich widerstreben muß, je stärker meine Persönlichkeit gegen solche Verneinung reagiert, je gesunder und lebenskräftiger ich also innerlich bin, und je mehr ich demnach dasjenige, was ich bin, wirklich sein, d. h. in jeder Weise meiner Bethätigung frei und mit mir einstimmig mich bethätigen und fühlen will. Andererseits muß mir die Lüge um so schwerer fallen, je mehr ich das innere Geschehen in Anderen, vor allem in demjenigen, den ich belüge oder belügen soll, in mir als etwas für mich Bedeutsames miterlebe. Endlich muß mir die Lüge im einzelnen Falle um so mehr widerstreben, je mehr das Glauben oder Wissen, das ich lügend verneine, in meiner eigenen Persönlichkeit wurzelt oder inhaltlich für mich bedeutsam ist.

Hierin, in dieser Bedeutung der Lüge als eines Symptomes meines Wesens, als eines Zeichens der Schwäche, des Mangels an Selbstachtung und zugleich an Achtung vor Anderen, endlich auch als eines Zeichens der Oberflächlichkeit oder Gedankenlosigkeit, die es mit der Bedeutung dessen, was den Gegenstand des eigenen Glaubens oder Wissens ausmacht, mit dem Wert, den Überzeugungen um ihres Inhaltes willen für die Persönlichkeit haben mögen, leicht nimmt, in diesem Sachverhalt liegt das Verwerfliche der Lüge.

Daraus erhellt zugleich das Unrecht des Versuchs, das freie Bekenntnis von Überzeugungen zu verbieten. Ich setze dabei voraus, daß sie wirkliche, ehrliche Überzeugungen seien. Je mehr sie dies, und je mehr sie zugleich tiefgehende, grundsätzliche, das ganze Denken eines Menschen beherrschende Überzeugungen sind, um so stärker ist in dem sittlich Gesunden der Drang der Mitteilung an Andere und der Gewinnung Anderer. Und um so mehr ist die Hemmung dieses Dranges eine sittliche Schädigung, vergleichbar der körperlichen Schädigung durch gewaltsame Hinderung des freien Atmens.

Hier steht in der That ein unaufhebbares „Recht der Individualität“ in Frage. Meine Überzeugung mag irrtümlich sein.

Dann besteht das Recht Anderer, ihre bessere Überzeugung dagegen zu setzen. Vielleicht ist sie auch in ihren Folgen schädlich; wohl gar geeignet, den Bestand der Gesellschaft, des Staates, der Kirche, ich meine dessen, was daran sittlich ist, zu bedrohen. Dann muß meine Überzeugung ausgerottet werden. Aber dazu giebt es nur ein einziges Mittel: Man zeige mir meinen Irrtum; man beweise das höhere Recht der entgegengesetzten Überzeugung; wenn es möglich ist, durch die That. Man mache ihr höheres Recht auf jede Weise eindringlich.

Niemals aber kann es ein Recht geben, den Menschen zur Lüge zu zwingen. Und Lüge ist es auch, wenn ich schweigend es geschehen lasse, daß man mich für anderen Sinnes hält, als ich es bin; oder wenn ich dem Drange, das, was ich für wahr halte, und wovon ich durchdrungen bin, zu bekennen und mitzuteilen, aus Rücksicht auf ein Machtgebot, um des lieben Friedens willen, wegen irgend welcher Vorteile, unterdrücke; wenn ich in sittlicher Feigheit das Beste, was ich habe, die Möglichkeit der Achtung vor mir selbst, solchen Rücksichten opfere.

Dazu kommt dies: Wer von Anderen Unwahrhaftigkeit fordert, kann auch in sich selbst nicht wahrhaftig sein. Wer von Anderen fordert, daß sie ihre Überzeugungen unterdrücken, belügt sich oder Andere, wenn er vorgiebt, was er selbst predige, entstamme dem Drange seiner eigenen Überzeugung; was er für recht und gut erkläre, das erkläre er dafür lediglich, weil er es als recht und gut erkenne. Denn damit würde er unweigerlich das Recht, ja die Pflicht Anderer anerkennen, auch ihrerseits zu predigen, was sie für recht und gut halten. Thut er dies nicht, erwartet er, daß ich der Gewalt weichend, also aus egoistischen Motiven, meine Überzeugung unterdrücke, so erkennt er damit ein Recht an, überhaupt Überzeugungen egoistischen Motiven zu opfern. Und dann habe ich ein Recht zur Annahme, daß auch bei ihm egoistische Motive, etwa der Habsucht, der Ehrsucht, der Herrschsucht, im Spiele sind. Wir dürfen mit aller Bestimmtheit sagen: Es ist unmöglich, daß jemand die Kundgabe einer fremden Überzeugung von dem, was wahr und recht ist, verbiete, und zugleich der Wahrheit gemäß versichere, was er wahr und recht nenne, das nenne er so, weil es in seinen Augen wahr und recht sei.

Und noch mehr: Der Weg zur Wahrheit geht durch Irrtümer. Die echte Wahrheitserkenntnis ist diejenige, die die falsche Überzeugung überwunden hat. Im Streit der Überzeugungen muß die Wahrheit sich bewähren. Wer diesen Streit verbietet, will also die echte Wahrheitserkenntnis nicht. Wollte er sie, dann wäre ihm jede Kundgabe einer Überzeugung umso willkommener, je offener sie ist.

Und endlich: Auch die irrtümlichste Überzeugung kann eine Wahrheit in sich schließen. Und gewinnen Ideen, Überzeugungen von dem, was sein soll, Forderungen, in einer Zeit Macht über viele Gemüter, so wird darin immer etwas Berechtigtes liegen, das ihnen diese Macht verleiht. Dann ist es Pflicht, diesem Berechtigten sorgfältig und ernstlich nachzuspüren und sein Recht anzuerkennen und — Abhilfe zu schaffen. Wer statt dessen mit Gewaltandrohungen vorgeht, wer den Strom, statt ihn in richtige und vielleicht segensreiche Bahnen zu leiten, gewaltsam eindämmen will, handelt zugleich unrecht und — thöricht. Es ist Gefahr, daß der Strom anschwelle und schließlich mit Gewalt die Dämme durchbreche und verheerend die Ufer überschreite. Dafür ist dann in erster Linie derjenige verantwortlich, der sich kindisch vermaß, Ideen mit Gewalt zu bekämpfen.

Ergiebt sich nun aus dem Gesagten allgemein das Verbot: Du sollst nicht lügen? Diese Frage scheint mit „Ja" beantwortet werden zu müssen. Nicht weil irgend jemand es so will, sondern weil es in der Natur des Menschen liegt, die Lüge als eine Herabwürdigung der eigenen Person, als eine innere Schädigung zu verspüren und zu verurteilen.

Andererseits aber ist doch dies zu bedenken: Nicht jede Lüge verdient diesen Namen im gleichen Sinne. Ich habe im Vorstehenden geredet von der Lüge als solcher, völlig abgesehen von dem Schaden in der Welt, von dem Übel, das durch sie herbeigeführt werden mag. Aber ein solches Übel kann hinzutreten. Die Herbeiführung desselben verfällt dann noch ihrer besonderen sittlichen Verurteilung.

Es können aber andererseits auch mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit andere Pflichten in Widerstreit geraten. Ich kann durch

das Bekenntnis der Wahrheit Irrtümer erzeugen. Ich weiß etwa oder muß fürchten, was ich sage, wird von Anderen nicht so verstanden, wie ich es meine, es werden daraus gegen meinen Willen falsche Konsequenzen gezogen, es erscheint in einem, meiner Überzeugung oder meinem Bewußtsein von dem wahren Sachverhalt widersprechenden, schiefen Lichte. Dann bin ich in Gefahr, mit meiner Wahrhaftigkeit erst recht unwahrhaftig zu werden.

Oder ich ermögliche oder bewirke durch mein Bekenntnis der Wahrheit schweres sittliches Unrecht. Es habe etwa ein Menschenkind einen Fehltritt gethan und gebüßt. Der Fehltritt ist von der Art, die der Gesellschaft, wenn sie davon wüßte, willkommene Gelegenheit gäbe, dies Menschenkind in ihrer sittlichen Entrüstung moralisch zu Tode zu hetzen. Ich nun weiß von diesem Fehltritt und werde darum befragt. Wenn ich bloß schwiege, so würde man mein Schweigen für Bejahung ansehen. — Wer würde in solchem Falle wagen, mich sittlich zu verurteilen, wenn ich, im vollen Bewußtsein dessen, was ich thue, den Fehltritt leugnete?

Auch hier würde die Lüge mich bedrücken. Ich würde auch hier die Lüge als solche, wegen der inneren Schädigung, die ich mir damit zufüge, verurteilen und sittlicherweise verurteilen müssen. Aber ich würde trotzdem das Bewußtsein haben recht gehandelt zu haben. Auch bei der Lüge ist eben der eigentliche Gegenstand der sittlichen Bewertung nicht die That, sondern das Ganze der Gesinnung, aus welcher sie im gegebenen Falle erwächst.

Kehren wir zurück zu der Treue gegen mich selbst im Sinne der Treue gegen mein vergangenes Verhalten. Solche Treue bekundet sich auch im Halten von Versprechungen. Auch das ausdrückliche oder stillschweigende Versprechen weckt Glauben. Derjenige, dem ich es gebe, erwartet, daß ich es halten werde. Er schenkt mir Vertrauen. Ich bin in seinen Augen ein solcher, der Willens ist, dem Versprechen gemäß zu handeln. Dies erlebe ich in mir nach. Und darin liegt für mich eine innere Nötigung zur Festhaltung meines Wollens, eine besondere, weil durch die objektive Thatsache des Vertrauens bedingte Steigerung der Festigkeit meines Wollens; eine umso größere, je sicherer ich dies Vertrauen in mir

nacherlebe. Es ist also die Nichterfüllung des Versprechens in besonderem Maße eine Untreue gegen mich, eine Verneinung meiner Person. Und ich verspüre sie als solche. Ich fühle sie als eine Verkleinerung meiner selbst, als eine innere Beengung, eine innere Schädigung oder Herabsetzung.

Wiederum aber wird dadurch nicht die Verpflichtung aufgehoben diese Untreue gegen mich zu *begehen*, wenn ich damit einem *höheren* sittlichen Bewußtsein *treu* bin. Die Treue gegen das Versprechen ist Stärke. Insofern verstehen wir *die* Anerkennung, die demjenigen zu Teil wird, der sein Versprechen *unter allen Umständen* hält.

Aber diese Treue schlägt in Schwäche um, wenn sie gegen besseres Wissen geübt wird. Sie ist Schwäche des sittlichen Bewußtseins, Schwäche meiner *sittlichen* Persönlichkeit. Gewiß soll ich das Unrecht des Vertrauensbruches aufheben, soweit ich kann. Ich thue dies, indem ich das Versprechen ausdrücklich zurücknehme, also den Glauben an mein Wollen beseitige. Aber wenn ich dies *nicht kann*, muß ich trotzdem das für recht Erkannte thun. Die Verurteilung trifft dann nicht die Unterlassung des Versprochenen, sondern das ohne genügende Überlegung oder Voraussicht gegebene Versprechen.

Dies gilt, welcher Art immer das Versprechen sein mag. Das „Ehrenwort" ist eine Form des Versprechens, der konventionell ein besonderes Vertrauen entgegengebracht wird. Soweit dies der Fall ist, ist der Akt des Versprechens selbst verantwortungsvoller; d. h. das leichtsinnig gegebene ehrenwörtliche Versprechen ist ein größeres Unrecht. Und das Versprechen selbst, sofern es kein Unrecht zum Gegenstande hat, ist — nicht überhaupt aber unter im übrigen gleichen Umständen — bindender. Es ist bindender lediglich, weil oder sofern durch den Bruch desselben ein größeres *Vertrauen* gebrochen wird. Das Band, das dem Versprechen bindende Kraft giebt, ist hier wie überall das Band, das mich mit anderen *innerlich* verbindet, die Einheit der von einander wissenden Individuen, mein sympathisches Nacherleben dessen, was in Anderen geschieht, insbesondere mein Nacherleben ihres Glaubens, daß ich etwas wolle. Dazu kann im einzelnen Falle der *Schaden* hinzu-

treten, den ich durch das Nichthalten eines Versprechens stifte. Dieser aber hat mit dem Tadel, der den Bruch des Versprechens als solchen trifft, nichts zu thun. Er verfällt, wie der Schaden, den die Lüge stiftet, einer besonderen sittlichen Beurteilung.

Auch das noch so bindende Ehrenwort aber muß gebrochen werden, wenn ich einsehe, daß ich damit Unrechtes versprochen habe. Und es muß nicht minder gebrochen werden, wenn höhere Verpflichtungen dies erfordern.

Nichts anderes endlich als eine moralische Grimasse, hinter der die barste Ehrlosigkeit sich verbergen kann, ist die ausschließliche Heilighaltung des Ehrenwortes. Jede Verpflichtung, die ich habe oder übernehme, und der Andere Vertrauen entgegenbringen, mag ich auch das Versprechen nicht ausdrücklich, also weder durch ein Ehrenwort, noch überhaupt durch Worte, gegeben haben, ist eine Ehrenverpflichtung. Und am meisten sind es die natürlichen, bei denen das Vertrauen für jedes unverdorbene sittliche Bewußtsein so selbstverständlich ist, daß es eines ausdrücklichen Versprechens gar nicht bedarf und die Form des Ehrenwortes sinnlos wäre. Wer sein Ehrenwort hält, und solche Verpflichtungen unerfüllt läßt, wer etwa „Ehrenschulden" bezahlt, und dabei dem, der in seinem Dienste gearbeitet hat, das ehrlich Verdiente vorenthält, mag in den Augen einer gewissen Klasse von Menschen ein Ehrenmann sein oder bleiben. Darum ist er doch ein Ehrloser. Und ehrlos sind alle, die einen solchen Ehrbegriff kultivieren.

Gleichartiges gilt endlich auch von der eidlichen Verpflichtung. Nicht die Eidesform als solche macht den Eid heiliger als die sonstige Verpflichtung. Nur Menschen können ihr sittliches Urteil, die Strenge ihrer Forderung, schließlich Lohn und Strafe, von einer Formel abhängig machen. Von Gott dies zu denken, heißt die göttliche Majestät antasten, ihn zum schwachen Menschen machen. Bei Gott gilt nur die innerste Herzensgesinnung. Das religiöse Bewußtsein muß darum die Form des Eides durchaus verurteilen.

Aber Menschen haben nun einmal dem Eide eine besondere Heiligkeit beigelegt. Sie bringen ihm ein besonderes Maß von Vertrauen entgegen. Und so ist der Bruch des Eides in besonderem

Maße ein Bruch des Vertrauens. Er ist, sofern die Gesellschaft oder der Staat der Form des Eides oder des an diese Form gebundenen Vertrauens als eines Mittels zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung sich bedient, zugleich eine Störung dieser Rechtsordnung.

Aber dies hindert wiederum nicht, daß die eidliche Verpflichtung, wie jede Verpflichtung, gebrochen werden muß von demjenigen, der den Inhalt der Verpflichtung als unrecht erkennt. Nicht der Bruch des Eides, sondern, daß er geschworen wurde, ist in solchem Falle das sittlich Verwerfliche.

Die sittliche Forderung lautet also: Prüfe dich in allen deinen Urteilen, in deinen Überzeugungen, in deinem Handeln, deinen Maximen, in der Übernahme von Verpflichtungen, in deinen Versprechungen, ob du bei deinem Urteil oder deiner Überzeugung jederzeit bleiben, ob du dein Handeln, deine Maxime dauernd billigen, ob du die Verpflichtungen endgiltig für sittlich, die Versprechungen endgiltig für recht ansehen kannst.

Alles dies aber liegt enthalten in der Regel: Verhalte dich so, daß du dir selbst treu sein kannst.

Zu dieser obersten Sittenregel tritt dann eine zweite. Subjektive Bedingungen des Wollens, so sagte ich im letzten Vortrage, sind wandelbar. Erkannte Thatsachen dagegen bleiben für mich immer dieselben Thatsachen. Sind aber Thatsachen dieselben, so müssen sie auch, wo immer sie auftreten und rein zur Wirkung gelangen, in gleicher Weise den Willen bestimmen. Das durch erkannte Thatsachen und nur durch solche bestimmte, also nicht durch subjektive Bedingungen verschobene Wollen kann nur aufgehoben werden, wenn zu den Thatsachen andere, die die Wirkung jener modifizieren, hinzutreten. Nun ist aber der objektiv giltige, oder sittlich richtige Willensentscheid derjenige, der endgiltig, d. h. durch alle, irgendwie dafür in Betracht kommenden Thatsachen bestimmt ist. Also ist der objektiv giltige oder der sittlich richtige Willensentscheid notwendig ein solcher, der, wo immer die Thatsachen, auf denen er beruht, oder durch die er „begründet" ist, sich finden, in gleicher Weise sich vollziehen muß.

Damit ist ein weiterer Prüfstein des sittlichen Wollens gegeben; eine weitere Regel, an der sich erkennen läßt, ob ein Wollen sittlich sei: Der Willensentscheid muß so beschaffen sein, daß er unter Voraussetzung der Thatsachen, deren Erkenntnis ihn bestimmte, oder unter Voraussetzung der gleichen „objektiven", d. h. in eben diesen erkannten Thatsachen bestehenden „Gründe", immer wieder derselbe sein kann, und mit Notwendigkeit immer wieder derselbe ist. Die Regel lautet: Verhalte dich wollend so, daß du, wo immer die gleichen objektiven Gründe deines Wollens gegeben sind, jederzeit das Gleiche wollen kannst und mit innerer Notwendigkeit willst.

Diese Regel hat ihr unmittelbares Gegenstück in einer Regel, die für alle Verstandesurteile gilt. Auch meine Verstandesurteile sind giltig, nur soweit sie auf erkannten Thatsachen beruhen. Diese Thatsachen sind die „Gründe" des Verstandesurteils. Mit dem „Grunde" aber ist die Folge jederzeit gegeben. D. h. die Gründe, aus denen ich ein Verstandesurteil fälle, müssen in allen möglichen Fällen als Gründe sich bewähren; ich muß jederzeit, wenn die gleichen Gründe gegeben sind, das gleiche Urteil fällen können. Kann ich dies nicht, dann hatte ich auch kein Recht, aus den fraglichen Gründen jenes erstere Urteil abzuleiten. Ich sage etwa, eine chemische Reaktion müsse eintreten aus keinem anderen Grunde, als weil eine bestimmte Mischung von Stoffen stattgefunden habe. Dazu habe ich ein Recht, nur wenn feststeht, daß diese bestimmte Mischung von Stoffen der überall wirksame und genügende Grund für eine solche Reaktion ist, wenn ich also die allgemeine Regel aufstellen kann: Bei dieser bestimmten Mischung von Stoffen tritt diese Reaktion jederzeit ein. Wirkliche oder objektiv giltige Gründe sind immer allgemeine Gründe.

So sind auch wirkliche oder objektiv giltige Gründe meines Wollens immer allgemeine Gründe. Bezeichnen wir die Weise, wie ich einen Willensentscheid begründe, kurz als „Maxime" des Willensentscheides. Dann darf ich sagen: Die Maxime des sittlichen Willensentscheides ist notwendig jederzeit eine allgemeine, d. h. ich kann sie jederzeit, ohne mit mir selbst in Widerspruch zu kommen, verallgemeinern. Ich kann sie zu einem allgemeinen Gesetz machen.

Damit sind wir angelangt bei der Kant'schen Formulierung des obersten Sittengesetzes: Verhalte Dich so, daß du wollen kannst, es solle die Maxime Deines Wollens allgemeines Gesetz sein. Dies Kant'sche oberste Sittengesetz gilt nicht nur, sondern es ist eine wichtige Entdeckung. Es ist die wichtigste, die Kant gemacht hat. Zugleich ist dies Gesetz doch nichts anderes als die notwendige Konsequenz aus dem, was wir als das Wesen des objektiv giltigen Willensentscheides kennen gelernt haben.

Drücken wir dies oberste Sittengesetz noch etwas spezieller aus. Alle Willensentscheide können bezeichnet werden als Forderungen. Ich will etwas haben, statt dessen kann ich sagen: Ich fordere etwas *für* mich. Ich will, daß jemand in irgend welcher Weise sich bethätige, statt dessen kann ich sagen: Ich fordere etwas *von* einem Menschen.

Daraus ergiebt sich eine *doppelte* speziellere Formulierung jener Regel. Die eine lautet: Fordere *für* jeden Menschen, also auch für dich, das und nur das, was du unter der Voraussetzung, daß die objektiven Gründe dieser deiner Forderung in gleicher Weise gegeben sind, für jeden anderen Menschen in gleicher Weise fordern kannst und gegebenenfalls thatsächlich forderst. Die zweite lautet: Fordere *von* Menschen das und nur das, was du unter der Voraussetzung, daß die objektiven Gründe deiner Forderung in gleicher Weise gegeben sind, von jedem anderen Menschen, also auch von dir selbst, in gleicher Weise fordern kannst und gegebenenfalls thatsächlich forderst.

Es leuchtet ein, welche Regel diese beiden Regeln zur *Voraussetzung* haben. Ich kann mir nicht bewußt werden, ob ich aus den Gründen, die mein Wollen bestimmen, irgend etwas *allgemein* wollen kann, wenn ich nicht erst von den Gründen meines Wollens eine klare Erkenntnis habe. Es liegt also in jenen beiden Regeln als Voraussetzung die Regel eingeschlossen: Prüfe die Gründe deines Wollens. Wisse, warum du etwas für dich oder von Anderen forderst. Daran schließt sich dann die Regel: Prüfe, ob du aus diesen Gründen die Forderung allgemein stellen kannst, oder, was dasselbe sagt, ob deine Gründe wirkliche, genügende, stichhaltige, kurz objektiv giltige Gründe sind.

Ich fordere etwa für mich einen Besitz von bestimmter Größe. Ich fordere, daß man gewisse Güter als meine Güter anerkenne, mir das freie Schalten darüber verstatte. Dann fragt es sich: Welche Gründe habe ich für diese Forderung? Aus welcher Thatsache leite ich das Recht dazu ab?

Vielleicht antworte ich: Ich bin Mensch und habe als solcher das Bedürfnis frei mich auszuleben, zu genießen, des Lebens froh zu werden. Aber ich weiß, daß auch andere Menschen Menschen sind, wie ich, und daß diese anderen Menschen das gleiche Bedürfnis haben. Genau soweit sie es haben, muß ich dann auch ihnen den gleichen Besitz zugestehen. Ich muß *wollen*, daß sie ihn *haben*. Und da die Güter der Erde begrenzt sind, so muß ich wollen, daß mir soviel und nur soviel von ihnen zukomme, als mir zukommen kann unter der Voraussetzung, daß jedem Anderen, der jenes Bedürfnis in gleichem Maße hat, ein gleicher Anteil zufalle. Beanspruche ich mehr, so ist mein Anspruch sittlich unberechtigt. Ich beraube Andere um das, was ihnen gebührt.

Oder meine Antwort auf jene Frage lautet: Ich habe den Besitz ererbt. Dann fragt es sich: Ist dieser Grund ein objektiv giltiger oder stichhaltiger? Kann ich ihn verallgemeinern? Kann ich dies, wenn ich — nicht meine Neigungen befrage, oder der Wirkung meiner Denkgewohnheiten mich überlasse, sondern lediglich die Thatsachen ins Auge fasse und sie, so wie sie sind, vollkommen und rein auf mich wirken lasse?

Ich sehe dann vielleicht: Jemand hat einen großen Besitz geerbt, und dieser läßt ihn sittlich zu Grunde gehen. Seine Gaben verkümmern, er vertrödelt sie im Genuß. Ein Anderer hätte mit dem Besitze oder einem Teil desselben Gutes wirken können. Er dagegen schafft damit nur Übles. Dergleichen kann ja vorkommen. Damit ändert sich notwendig mein Urteil. Ich kann jetzt nicht mehr den allgemeinen Satz aufstellen: Jeder soll besitzen, was seine Eltern ihm hinterlassen haben, er soll darüber frei verfügen können; es ist sittlich wertvoll, daß es so eingerichtet ist. Vielmehr, ich kann einen solchen Satz wohl *aufstellen*, ich kann ihn sogar hartnäckig verteidigen, aber ich kann, was ich damit sage, ehrlicherweise nicht meinen. Sondern ich muß wünschen, daß jeder besitze in dem

Maße, als er des Besitzes wert ist, d. h. in dem Maße, als der Besitz ihm dient, nicht nur überhaupt, sondern als sittliche Persönlichkeit sich ausleben, und in dem Maße, als der Besitz in seiner Hand zum Mittel wird, in der Welt Gutes zu schaffen.

Schließlich ziehe ich mich vielleicht zurück auf die Erklärung: Daß ich diesen Besitz habe, dies ergiebt sich mit Notwendigkeit aus der nun einmal bestehenden Besitz- und Eigentumsordnung. Und diese ist um des sittlichen Bestandes der Gesellschaft willen notwendig.

Damit ist dann eine Behauptung aufgestellt, über die wir hier nicht streiten wollen. D. h. wir wollen nicht darüber streiten, ob es stichhaltige Gründe giebt, aus denen folgt, daß wirklich der sittliche Bestand der Gesellschaft nur auf dem Boden dieser jetzt bestehenden, an sich zweifellos unsittlichen Besitz- und Eigentumsordnung möglich ist, ob nicht vielleicht bei jener erhaben klingenden Wendung mit dem „sittlichen Bestande der Gesellschaft" etwas ganz anderes gemeint sei, nämlich der Fortbestand der unsittlichen Freiheit Einiger nur für sich und auf Kosten Anderer gewisse Genüsse höherer und niedrigerer Art zu beanspruchen.

Nehmen wir aber an, jene Behauptung habe Recht. Dann folgt daraus doch für mich noch immer kein sittliches Recht auf das, was ich besitze. Die bestehende Gesellschaftsordnung hindert mich ja nicht, Anderen, die nichts, oder weniger besitzen, und des Besitzes sittlich ebenso würdig wären, von meinem Besitze zu geben — nicht aus „Wohlthätigkeit", sondern weil es so recht ist.

Und wann habe ich ein sittliches Recht auf meinen Besitz? Die Antwort ist schon gegeben. Lediglich wenn ich desselben sittlich würdig bin. Damit sage ich nur etwas völlig Selbstverständliches; so etwa, wie wenn ich sagte, ein Viereck habe vier Ecken. „Ich bin eines Besitzes sittlich würdig", und „Ich habe ein sittliches Recht darauf", dies sagt eines und dasselbe. Ich bin aber des Besitzes sittlich würdig unter den oben bezeichneten Bedingungen. Die Güter der Erde gehören nach Aussage des sittlichen Bewußtseins oder, religiös gesprochen, nach dem heiligen Willen Gottes — nicht denjenigen, denen sie der Zufall in den Schoß geworfen hat, oder denjenigen, welche die weltliche Gewalt im Besitze derselben schützt.

Weder der Zufall, noch die weltliche Gewalt ist die sittliche oder göttliche Weltordnung. Sondern sie gehören den Menschen, die die Erde bewohnen. Sie sollen ihnen Mittel sein, als sittliche Persönlichkeiten frei sich auszuleben und das Gute zu schaffen. Sie können also den Einzelnen — nach sittlichem und göttlichem Rechte — gehören, in dem Maße, und nur in dem Maße, als in ihnen ein Sittliches frei sich ausleben kann, und andererseits in dem Maße, als die Güter in ihrer Hand dazu dienen können, das Gute in der Welt zu schaffen.

Schwerlich kann es eine einleuchtendere Wahrheit geben als diese. Eigentum ist nicht Diebstahl, wie man gemeint hat, sondern es besteht ein sittliches Recht des Eigentums. Aber dies Recht kann, als sittliches Recht, unmöglich anders, als sittlich begründet sein. Und Verletzung dieses sittlichen Rechtes ist — nicht Verbrechen, aber Sünde. Und Sünde ist mehr als Verbrechen. Es giebt kein sittliches Recht ohne eine sittliche Pflicht, nämlich die Pflicht, dieses Rechtes sich würdig zu erweisen. So giebt es auch kein sittliches Besitz- und Eigentumsrecht ohne diese Würdigkeit.

Hier war die Rede von Forderungen, die ich für mich stelle. Solchen Forderungen stehen gegenüber solche, die ich an Andere stelle. Ich fordere etwa von einem Anderen, daß er mir diene, speziell, daß er mir materielle Dienste leiste, daß er meinen materiellen Interessen seine Kräfte opfere. Wie komme ich dazu? Warum diene ich nicht vielmehr dem Anderen? Ist er nicht Mensch, wie ich?

Darauf erwidere ich: Der Andere dient mir doch nicht umsonst, sondern um Lohn. Er arbeitet, damit er leben kann. Aber warum gebe ich, oder warum giebt die Gesellschaft ihm nicht, ohne daß er arbeitet, dasjenige, dessen er zum Leben bedarf?

Ich antworte vielleicht: Darauf habe er, so lange er arbeitsfähig sei, keinen Anspruch. Ich erinnere an das schöne Wort: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. Aber wenn diese Regel für jenen gilt, so gilt sie auch für mich. Wenn ich von einem Anderen fordere, er solle die Kräfte gebrauchen, die er hat, und dann erst die seinen Leistungen entsprechenden Mittel zum Leben beanspruchen, so muß ich das Gleiche auch von mir fordern.

Damit ist nicht gesagt, daß ich die gleiche Arbeit von mir fordern müßte, die ich von dem Anderen fordere. Ich habe oben vorausgesetzt, daß der Andere materielle Arbeit leiste. Auch für diese Forderung muß ich einen Grund haben. Dieser Grund aber kann einzig darin bestehen, daß der Andere nach seinen Fähigkeiten und gemäß den Umständen, die zu ändern weder in seiner, noch in meiner Macht liegt, eben auf diese Art der Arbeit hingewiesen ist, daß er nur durch diese Art der Arbeit das Recht auf die Mittel zu seiner Existenz sich erwerben kann. Daraus ergiebt sich dann für mich die Forderung, daß ich meinerseits diejenige Arbeit vollbringe, die meinen Kräften und Fähigkeiten entspricht, und zu denen mich die Umstände in stand setzen, und daß ich nur unter dieser Voraussetzung die Mittel für meine Existenz beanspruche. Ich habe ein Recht jene Forderung zu stellen, genau soweit ich diese Forderung stelle und zu erfüllen willens bin. Und ich darf fordern, daß jener innerhalb der ihm gesetzten Grenzen treu seine Kräfte brauche, genau soweit ich innerhalb der mir gesetzten Grenzen das Gleiche zu thun bereit bin. Damit ist zugleich gesagt, daß ich mehr und Höheres zu leisten verpflichtet bin in dem Maße, als meine Kräfte größer und höherer Art sind, und die Umstände mir größere Freiheit ihrer Bethätigung verstatten.

Endlich setzte ich oben voraus, daß der Andere mir materielle Dienste leiste. Damit befreit er mich von der Notwendigkeit, sie selbst zu leisten. Zu solcher Forderung nun besteht ein sittlicher Rechtsgrund nur, sofern der Andere eben dadurch mich zu sittlich höheren Weisen der Bethätigung meiner Persönlichkeit in stand setzt. Die Dienste, die er mir leistet, können nicht meine materiellen Interessen zum Endzweck haben. Alle Arbeit hat zum letzten Ziel die Verwirklichung des Guten in der Welt. Diesem Ziel muß mittelbar auch die niedrigste Arbeit dienen. Und wird sie mir geleistet, so muß sie durch mich diesem Ziele dienen. Indem ich die Arbeit fordere, verpflichte ich mich also meinerseits für die Verwirklichung des sittlichen Endzwecks dieser Arbeit zu sorgen. Ich gebe dem Arbeiter das Recht, dies von mir zu fordern; ich gebe ihm dazu das sittliche, also das unbedingte Recht.

Darin besteht der sittliche Arbeitsvertrag. Alle Arbeit,

die ich fordere oder mir gefallen lasse ohne Bewußtsein solcher sittlichen Verpflichtung, ist Sklavenarbeit. Ich vergewaltige Menschen, würdige sie zur Sache, zum blinden Werkzeug herab.

In dieser sittlichen Verpflichtung liegt aber vor allem auch dies: Das ‚Gute' ist die sittliche Persönlichkeit; der sittliche Endzweck also ist die Verwirklichung der sittlichen Persönlichkeit. Diesen Endzweck aber kann ich nicht haben, wenn ich ihn nicht auch dem gegenüber habe, der mir dient. Ich muß also diesen, nicht nur theoretisch, sondern praktisch, als Menschen achten, als einen solchen, der, ebenso wie ich, das Gute zunächst in sich selbst verwirklichen soll, als eine Persönlichkeit, die, wie ich, zur sittlichen Freiheit berufen ist. —

Niemand, so fassen wir zusammen, kann nach sittlichem Rechte Herr sein, ohne, indem er Herr ist und in dem Maße, als er es ist, zugleich Diener zu sein, nämlich Diener des absoluten sittlichen Zweckes, auch des sittlichen Zweckes in der Person des Dienenden. Und Jeder, der dient, soll zugleich Herr sein, d. h. eine des sittlichen Gesamtzweckes und ihres eigenen sittlichen Lebenszweckes sich bewußte Persönlichkeit. Jedes andere Herrschen und jedes andere Dienen ist unsittlich.

Schließlich steht neben den beiden bisher aufgestellten allgemeinsten sittlichen Regeln eine dritte. Es giebt einen dritten Prüfstein des sittlichen Verhaltens. Sittlich richtig sich verhalten, so wiederhole ich, heißt durch die erkannten Thatsachen, nicht durch subjektive Bedingungen des Wollens sich bestimmen lassen. Thatsachen nun sind für jeden Menschen dieselben Thatsachen. Ist das sittliche Verhalten von subjektiven Bedingungen unabhängig, so ist es also auch unabhängig von dem, was die Menschen unterscheidet. Es ist allgemeingiltig. Es ist ein solches, wie es jeder als recht anerkennen muß; falls er nämlich nur durch die erkannten Thatsachen und zugleich durch die volle Erkenntnis aller Thatsachen, die irgend für ein menschliches Wollen in Betracht kommen können, sich bestimmen läßt. Es gilt also die Regel: Verhalte dich in allgemein giltiger, d. h. in einer für das sittliche Bewußtsein Aller giltigen Weise.

Drei allgemeinste Regeln haben wir damit gewonnen. Die

Regel: Verhalte dich so, daß du rücksichtlich dieses deines Verhaltens dir selbst treu sein kannst. Zum Zweiten die Regel: Verhalte dich so, daß du wollen kannst, es solle die Maxime deines Wollens allgemeines Gesetz sein. Und endlich die jetzt eben aufgestellte. Diese Regeln können wir schließlich, wenn wir den Sinn des Wortes „Allgemeingiltig" allgemeiner fassen, in die einzige Regel zusammenfassen: Verhalte dich allgemeingiltig. Auch das Wollen, das ich nachträglich widerrufen oder verurteilen muß, ebenso dasjenige, dessen Maxime ich nicht verallgemeinern kann, ist nicht allgemeingiltig. Jenes Wollen ist nicht endgiltig, also überhaupt nicht im eigentlichen Sinne des Wortes giltig. Dieses ist nicht für alle möglichen Fälle giltig.

Hiermit ist das sittlich richtige Verhalten in volle Analogie gestellt mit dem richtigen Verstandesurteil, oder der Erkenntnis von dem, was in der Welt ist und geschieht. Auch diese Verstandeserkenntnis ist, soweit sie den Namen der Erkenntnis verdient, durch keine Thatsachen wiederaufhebbar. Es müssen in ihr zweitens die „Maximen", d. h. die Beziehungen zwischen Grund und Folge verallgemeinert werden können. Endlich ist diese Erkenntnis notwendig für Alle giltig.

Alle die aufgestellten Regeln sind formaler Natur. Sie sagen nicht: Wolle dies oder jenes. Sondern nur: Wolle in dieser bestimmmten Weise, z. B. so, daß du dir treu bleiben kannst.

Dies kann uns aber nicht verwundern. Die allgemeinsten Sittengebote brauchen dem Wollen nicht erst einen Inhalt zu geben, da das Wollen seinen Inhalt auch schon ohne sie hat. Die Menschen wollen natürlicherweise dieses und jenes. Sie haben diese und jene Zwecke. Dies mannigfache natürliche Wollen nun wird im sittlichen Wollen nicht aufgehoben, sondern nur geregelt. Sittlichkeit besteht, wie früher zur Genüge gesagt worden ist, nicht darin, daß gewisse Zwecke im Menschen ausgerottet, und dafür gewisse neue Zwecke ihm eingeimpft werden. Beides ist unmöglich. Sondern alle Zwecke, alles positive Wollen im Menschen ist Material der Sittlichkeit. Sittlichkeit ist eine bestimmte Ordnung der natürlichen Zwecke oder möglichen Wollungen. Es ist eine allgemeingiltige Beziehung zwischen ihnen.

Nur dies muß freilich hinzugefügt werden, daß vollkommene Sittlichkeit das Dasein aller möglichen menschlichen Zwecke in mir voraussetzt. Das Sittengesetz sagt nicht: Wolle nicht, was du deiner Natur zufolge willst und wollen mußt, und wolle dafür, was du deiner Natur zufolge nicht willst und nicht wollen kannst. Es sagt aber auch nicht: Wolle nur eben das, was du zufällig willst. Sondern es sagt: Wolle Alles, was du wollen kannst; habe alle möglichen menschlichen Zwecke. Es sagt dies, um dann hinzuzufügen: Stifte zwischen allen diesen Zwecken eine stichhaltige, für alle Fälle, und für alle Menschen giltige Ordnung.

Auch hier wiederum ist die Analogie mit der Verstandeserkenntnis einleuchtend. Die Gesetze der Verstandeserkenntnis geben gleichfalls der Erkenntnis keinen Inhalt. Sie sagen nicht: Glaube dies oder das. Sie zeigen uns nicht neue Thatsachen, die wir anerkennen sollen. Sondern sie setzen dieselben voraus. Sie fordern nur, daß diese Thatsachen, und sie fordern letzten Endes, daß alle möglichen Thatsachen in einen gesetzmäßigen Zusammenhang gebracht oder in allgemeingiltige Beziehungen von Grund und Folge eingefügt werden.

Mit dem hier Gesagten ist zugleich der Tadel gegen Kant, daß er das oberste Sittengesetz nur formal bestimme, abgewiesen.

Noch einen anderen Vorwurf pflegt man gegen Kant zu erheben. Kant sagt auch, sittlich handeln heiße handeln lediglich aus Achtung vor dem Sittengesetz. Dies wäre verwunderlich, wenn das Sittengesetz nichts wäre, als ein Satz, eine Verbindung von Buchstaben, Silben, Worten. Aber das Sittengesetz ist der Ausdruck unserer sittlichen Natur, es ist das Wesen der sittlichen Persönlichkeit. Achtung vor dem Sittengesetz ist also Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit, vor der eigenen, und damit vor der sittlichen Persönlichkeit überhaupt. Die Forderung, daß diese Achtung und sonst nichts unser Wollen bestimme, ist die Forderung, daß die sittliche Persönlichkeit uns überall als das absolut Wertvolle vorschwebe und leite. So ist es denn auch durchaus berechtigt, wenn Kant schließlich doch dem obersten Gesetz einen sehr bestimmten Inhalt giebt; wenn bei ihm auf jene oben erwähnte Formel die andere folgt: Handle so, daß der Mensch in Dir und

Anderen niemals bloßes Mittel, sondern jederzeit zugleich Zweck sei. Darin liegt keine Inkonsequenz, sondern eine notwendige Konsequenz.

Was ist nun nach allem dem, was in diesem und dem vorigen Vortrag gesagt wurde, das „Gewissen"? Ich präcisiere die Frage gleich genauer so: Ist das Gewissen etwas Ursprüngliches oder etwas Gewordenes? Ist es etwas in dem einzelnen Individuum und in den verschiedenen Individuen mit sich Einstimmiges, oder etwas in mir und bei den verschiedenen Menschen immer Anderes und Anderes?

Diese beiden Fragen sind bald so bald so beantwortet worden. Kein Wunder, da man unter dem Gewissen bald dies, bald jenes verstand. Man kann aber darunter ein Dreifaches verstehen; in analoger Weise, wie man auch das Wort Verstand in dreifachem Sinne nehmen kann.

Jemand hat „keinen Verstand von einer Sache". Sagt man so, dann ist der „Verstand" das Verständnis, das aktuelle Verstehen, Wissen, Erkennen. Ein anderes Mal ist der „Verstand" das Erkenntnisvermögen; nicht das aktuelle Erkennen, sondern die Potenz oder Möglichkeit des Erkennens. Endlich kann man das Wort „Verstand" im absoluten Sinne nehmen, und darunter die fertige oder vollendete Erkenntnis verstehen.

So auch kann man mit dem „Gewissen" das eine Mal das aktuelle Gewissen meinen, oder das in einem Menschen thatsächlich vorliegende Bewußtsein von sittlichem Recht und Unrecht. Dies „Gewissen" ist nicht ursprünglich, sondern durch Erfahrung geworden. Und es ist in mir selbst wandelbar und in den verschiedenen Individuen verschieden. Genau so, wie die Verstandeserkenntnis, die Einsicht in das, was in der Welt ist und geschieht, dem Menschen nicht ursprünglich eigen, sondern durch Erfahrung zu Teil geworden und überall verschieden ist. Es giebt kein angeborenes moralisches Bewußtsein, so wenig wie es angeborene Verstandeserkenntnisse, etwa angeborene physikalische Erkenntnisse giebt. Es giebt keinen moralischen Sinn, kein sittliches Gefühl, das uns mit auf den Lebensweg gegeben wäre. Es kann nichts

Dergleichen geben, weil es kein angeborenes Bewußtsein der Gegenstände giebt, auf welche dies Bewußtsein oder dies Gefühl sich beziehen könnte.

Daneben aber steht das „Gewissen" im Sinne eines *Vermögens*, von dem, was sittlich recht und unrecht ist, ein Bewußtsein zu haben. Dies Gewissen ist nichts anderes, als die Möglichkeit, Thatsachen zu erkennen, und von ihnen uns bestimmen zu lassen. Es ist die Fähigkeit, die Thatsachen ihrem ganzen Wesen nach uns zu vergegenwärtigen, und ihres objektiven Wertes inne zu werden; dabei von den, die Wirkung dieser Werte verschiebenden subjektiven Bedingungen unseres Wollens abzusehen; die reinen objektiven Werte aneinander zu messen und gegeneinander auszugleichen; kurz, sittliche Überlegungen anzustellen. Es ist endlich die Gesetzmäßigkeit des Geistes, die uns nötigt, einen vollzogenen Willensentscheid zu verurteilen, wenn sich Thatsachen ergeben, die den entgegengesetzten Willensentscheid bedingen; und die Gesetzmäßigkeit unseres Geistes, die uns nötigt, Forderungen, die wir aus bestimmten Gründen stellen, unter Voraussetzung der gleichen Gründe allgemein anzuerkennen, oder aber jene Forderungen als unberechtigt wieder zurückzunehmen. — Das Gewissen in diesem Sinne ist uns ursprünglich eigen. Es liegt in der menschlichen Natur. Und es ist in allen gleichartig.

Und endlich steht neben jenem aktuellen und diesem potenziellen Gewissen das *absolute* Gewissen, oder „*das*" Gewissen, d. h. das Gewissen im Sinne der absoluten, durch keine Thatsachen mehr aufhebbaren sittlichen Einsicht. Dies absolute Gewissen ist nicht bloß nicht ursprünglich gegeben, sondern es ist nirgends rein und vollkommen zu finden. Zugleich ist es doch, soweit es besteht, für alle dasselbe, genau so, wie die wahre Verstandeserkenntnis oder kurz die Wahrheit für alle dieselbe ist.

Das Gewissen im ersten Sinne des Wortes kann auch bezeichnet werden als die sittliche Anlage. Die sittliche Anlage also ist, obzwar nicht in allen gleich kräftig, doch in allen gleichartig. Das Gewissen im zweiten Sinne des Wortes ist das auf Grund jener Anlage in uns gewordene Bewußtsein von dem, was sein soll. Es ist die unvollkommene *Verwirklichung* jener Anlage.

Das Gewissen im dritten Sinne des Wortes endlich ist die volle Verwirklichung jener Anlage. Es ist *der Mensch*. Dies Gewissen hat zum Inhalte — nicht das, was uns jeweilig als sein sollend erscheint, sondern was *objektiver Weise sein soll*.

Und was heißt dies: Etwas soll objektiver Weise sein? Nichts anderes als dies, daß wir es *wollen* und *notwendig* wollen, wenn jene Anlage vollkommen sich verwirklicht, oder wenn wir im vollen Sinne des Wortes Menschen sind. Die volle Gewissenhaftigkeit ist das volle Menschsein.

Siebenter Vortrag.

Das System der Zwecke.

Sittlich, so sahen wir, ist die Gesinnung eines Menschen, wenn in ihm alle möglichen menschlichen Zwecke wirken, gemäß ihrem vollen und reinen objektiven Wert. Zwecke wirken in solcher Weise, dies heißt: Sie wirken, wie sie *ihrer Natur* nach wirken *können*, oder: Sie wirken, wie sie unter Voraussetzung der vollkommenen und vollkommen klaren Auffassung derselben, und meiner vollen, durch keine subjektiven Bedingungen verschobenen Hingabe und Empfänglichkeit *notwendig* wirken.

Wirken in mir alle möglichen menschlichen Zwecke gemäß ihrem objektiven Werte, so wirken in mir in höherem Grade diejenigen, die einen höheren objektiven Wert haben. Dies heißt nichts anderes als: Es wirken in mir in höherem Grade diejenigen Zwecke, die unter der soeben bezeichneten Voraussetzung in höherem Grade wirken *müssen*, in geringerem Grade diejenigen, denen unter dieser Voraussetzung *notwendig* eine *geringere* Wirkung zukommt. Besteht also für mich die Wahl, Zwecke von höherem oder Zwecke von geringerem objektiven Werte zu verwirklichen, so haben in mir, soweit ich sittlicher Gesinnung mich erfreue, jene die Übermacht. So sind überhaupt in der sittlichen Gesinnung die höheren Zwecke den niedrigeren übergeordnet oder diese jenen untergeordnet. Sittliche

Gesinnung ist ein System der Über- und Unterordnung aller möglichen Zwecke, in welchem jeder Zweck seine festbestimmte Stelle hat.

Auch abgesehen von dem höheren und niedrigeren Wert der Zwecke können Zwecke in der sittlichen Persönlichkeit anderen notwendig vorgehen. Damit bestimmt sich das sittliche System der Zwecke noch nach anderer Richtung.

Da innerhalb der sittlichen Gesinnung die Zwecke lebendige Kräfte sind, und zu einem Gesamtzweck alles sittlichen Verhaltens, der Verwirklichung des Guten, zusammen wirken, so können wir dies System auch als einen Organismus der Zwecke bezeichnen. Jede sittliche Persönlichkeit ist ein solcher Organismus. Sie ist es, soweit sie sittlich ist.

Wir können nun zunächst in jener „Über- und Unterordnung" der Zwecke zwei Möglichkeiten unterscheiden. Zwecke können sich einmal zu einander verhalten, wie unbedingte und bedingte, oder wie absolute und relative. Absolute Zwecke sind solche, die an sich Wert haben, die demnach gefordert sind rein um ihrer selbst willen. Bedingte oder relative Zwecke sind solche, die Wert haben also sittlich gefordert sind, nur unter der Voraussetzung, daß ein absoluter Zweck verwirklicht, also ein an sich Wertvolles thatsächlich gegeben ist.

Wir wissen nun aber auch schon, welches jene absoluten und welches diese relativen Zwecke sind. Die Kritik der Nützlichkeits- und Glückseligkeitsmoral hat es uns gelehrt: Das Glück der Menschen, ihre Lust, ihre Befriedigung, ihre Freude, hat für uns Wert, nur soweit darin ein wertvoller Zug der Persönlichkeit sich kund giebt. Menschenglück ist also ein bedingter Zweck. Nur die eigene und fremde Tüchtigkeit, der eigene und fremde Persönlichkeitswert hat den Rang eines unbedingten oder absoluten sittlichen Zweckes.

Persönlichkeitswert ist der einzig unbedingte Wert. Er ist der sittliche Wert. Alle anderen Werte sind dadurch bedingt, also darin eingeschlossen. Alles Glück, alle Lust, alle Befriedigung ist, oder bekundet, ein freies sich Ausleben der Persönlichkeit. Und aller Wert des Glückes bemißt sich nach dem Wert der Persönlichkeit, die darin sich auslebt.

Davon war öfter die Rede. Ich betone aber hier noch ausdrücklich, daß ich, indem ich dies sage, nicht einen „Standpunkt" vertrete, sondern eine Thatsache zum Ausdruck bringe. Wie in der Wissenschaft überhaupt, so giebt es auch in der Ethik keine verschiedenen, nebeneinander möglichen Standpunkte. Alle ethischen Fragen sind Thatsachenfragen. Der einzig unbedingte Wert der sittlichen Persönlichkeit ist eine Thatsache, nämlich eine Thatsache unseres Bewußtseins. Er ist eine psychologische Thatsache. Zugleich ist diese Thatsache die ethische Grundthatsache. Die Einsicht in die Giltigkeit dieser Thatsache ist die Quintessenz aller ethischen Einsicht.

Dem unbedingten Wert der Persönlichkeit gebührt ein besonderer Name. Kant gebraucht den Namen „Würde". Reichtum, Ehre, die mir zu teil wird, Macht, die ich besitze, Einsicht, deren ich mich erfreue, alles dies hat Wert oder kann Wert haben. Nichts von allem dem hat Würde. Nur die Persönlichkeit hat Würde.

Gesteigerte Würde ist Erhabenheit. Höchste Erhabenheit ist Majestät. Es giebt kein Erhabenes außer der sittlichen Persönlichkeit, keine Majestät außer der Majestät Gottes; so sehr auch Menschen mit diesem Namen ein Spiel treiben mögen.

Wir nennen freilich allerlei erhaben, ein Bauwerk, ein Gebirge, das Meer. Aber derselbe Kant, den ich eben citierte, hat auch schon darauf hingewiesen, worin diese Erhabenheit besteht. Sie ist in Wahrheit unsere Erhabenheit. Uns verlegen wir in das Erhabene hinein, nicht unsere empirische Persönlichkeit, oder uns, wie wir thatsächlich sind; aber uns, wie wir sein könnten. Es ist ein Ich unserer Sehnsucht, das wir darin finden, ein stärkeres, reicheres oder weiteres, und in sich einstimmigeres, und in dieser Einstimmigkeit mit sich selbst beglücktes Ich. Das erhabene Bauwerk, das gewaltige Gebirge, die Majestät des endlosen Meeres, alles dies nötigt uns, unser thatsächliches Ich in unseren Gedanken in solcher Weise zu steigern, auszuweiten, mit sich einstimmig zu gestalten. Und dies Ich legen wir dann ins erhabene Objekt hinein und finden es demgemäß darin vor. Dadurch erst wird es für uns erhaben.

Ich nannte dies Ich das Ich unserer Sehnsucht. Es begreift

sich daraus, wie uns dem erhabenen Objekte gegenüber so sehnsüchtig zu Mute werden kann. Die Sehnsucht, die wir verspüren, das ist das sehnende Suchen nach eigener Größe, Weite und Freiheit. — Vielleicht meint man, dies seien schöne Worte, bestenfalls ein geistreicher Gedanke. Dies wäre ein Irrtum. Es handelt sich auch hier um eine psychologische Thatsache.

Es giebt noch eine einfachere Weise, das absolut Wertvolle als solches sprachlich zu bezeichnen. Wertvolles, das uns zu teil wird, nannten wir schon früher „ein Gut". Jedem solchen Gut, allen „Gütern", steht gegenüber das Gute. Die sittliche Persönlichkeit ist das Gute, und das einzig Gute. Ich citiere noch einmal ein Kant'sches Wort. Es ist das schönste und wahrste, das bei Kant sich findet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". Dieser „gute Wille" ist die sittliche Persönlichkeit, der starke, innerlich reiche und freie Mensch.

In diesen Worten Kants liegt eine Entdeckung. Freilich, Kant brauchte sie nicht erst zu machen. Die Lehre vom unbedingten Werte der Persönlichkeit ist eine christliche Lehre, so oft sie auch von „Christen" geleugnet worden ist.

Angenommen, es würde einmal eine Weltgeschichte geschrieben vom ethischen, also vom einzig absolut giltigen Gesichtspunkte aus. Diese Weltgeschichte würde anders aussehen, als jetzt vielfach Weltgeschichten auszusehen pflegen. Die Höhepunkte der Geschichte eines Volkes wären nicht die äußeren Glanzzeiten, sondern diejenigen, in denen die Angehörigen des Volkes, mehr als zu anderen Zeiten, ihre Menschenwürde suchten und fanden; die Zeiten des Niedergangs diejenigen, in denen sie ihre Würde dem Glanz, das Gute der Wohlfahrt, die sittliche Stärke der Macht, das sittliche Selbstbewußtsein dem Ruhme opferten.

Welches Licht würde eine solche Geschichtsschreibung auf unsere Zeit fallen lassen? Ich sagte schon, die Nützlichkeits- und Glückseligkeitsmoral wirke jetzt auch bei uns verwirrend und verwüstend. Sie thut dies in der That theoretisch und praktisch.

Es giebt allerlei erhabene Worte, die Menschen mit fortreißen.

Je mehr sie dies thun, desto mehr wäre es Pflicht, Sorge zu tragen, daß damit klare Begriffe sich verbinden. Wo nicht, so ist Gefahr, daß sie als Mittel dienen, Menschen einzuschläfern, oder als Schlingen, sie moralisch zu erwürgen. Entsetzliches, ja das Entsetzlichste ist geschehen im Namen der „Religion". Ehrloses geschieht im Namen einer vermeintlichen Ehre. Und Vaterlandsverrat wird geübt unter dem Namen der nationalen Gesinnung oder des Patriotismus.

Was ist das Vaterland, das Volk, die Nation? Letzten Endes nichts anderes, als die Menschen, die einzelnen Individuen, die das Vaterland, das Volk, die Nation bilden. Alle gehören sie dazu, kein einziger ausgenommen. Wenn wir von der Nation die Menschen abziehen, so bleiben gewisse Güter, Einrichtungen, Veranstaltungen, die nicht an sich, sondern um der Menschen willen Wert haben, oder es bleibt — ein leeres Wort. Und was ist die Größe der Nation, für die der vaterländisch oder national Gesinnte einsteht, vielleicht sein Leben läßt? Äußere Macht, Reichtümer, Ruhm gehören zu den Gütern der Nation. Aber sie sind nicht die Nation. Ihre Größe kann also auch nicht die Größe der Nation machen. Sondern die Größe der Nation, das ist — ihre Größe, d. h. die Größe der Menschen, ihre Tüchtigkeit, ihre sittliche Kraft, und die freibewußte Bethätigung derselben. Sie ist das Streben eines jeden nach Achtung seiner selbst, Mannhaftigkeit, Stolz der eigenen Überzeugung, Wahrhaftigkeit, die durch nichts sich beugen läßt; nicht zum mindesten der freimütige Zorn über das Kleine und Erbärmliche. „Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr Alles setzt an ihre Ehre". Diese „Ehre", das ist die Ehre, die eine Nation hat, d. h. die die Glieder der Nation haben, nicht diejenige, die der Nation zu teil wird, nicht der Ruhm, den sie erntet. Jener Güter sich zu freuen hat ein Volk kein Recht, sondern es muß sich ihrer schämen, wenn sie nicht diese Ehre zum Fundamente haben. Und alle solche Güter sind unheilvoll und erniedrigen, wenn ihr Besitz an die Stelle der Größe der Menschen tritt, oder wenn über dem Streben nach Erhaltung und Mehrung derselben die Würde der Menschen verkümmert und zu Grunde geht.

Und was nennt man jetzt vielfach Patriotismus? Ich sage: vielfach. Denn gewiß fehlt es nicht an solchen, die wahren Patriotismus kennen. Andere aber verfälschen diesen Begriff. Gar mancher müßte ehrlicher Weise sagen: Ein patriotisch Gesinnter ist für mich derjenige, der meine persönlichen Anmaßungen oder die Anmaßungen meines Standes nicht antastet, der meiner Eitelkeit schmeichelt, meinem Machtgelüste fröhnt, schließlich materielle Güter in meine Taschen fließen läßt.

Oder man nennt patriotisch gesinnt denjenigen, der Hurrah und Pfui ruft, Hosiannah und Kreuzige schreit mit der blinden von äußerem Glanz geblendeten Menge, vaterlandslos denjenigen, dem seine eigene Überzeugung heilig ist, oder der Schlechtes auch dann schlecht nennt, wenn es durch das Herkommen „geheiligt", und durch die Macht geschützt ist. Wie viel Kriechen und sich Beugen, wie viel Verleugnung der eigenen Überzeugung, wie viel Unwahrhaftigkeit, wie viel Würdelosigkeit, wie viel sklavischer Sinn brüstet sich als Patriotismus und nationale Gesinnung.

Und brüstet man sich auch nicht damit, so übt man doch dergleichen gegenüber schwache Duldung. Man hat nichts einzuwenden gegen jene sinnlosen Wendungen, durch die die Macht angebetet, ihren Trägern göttliche Ehre erwiesen und schließlich noch nach dem Tode eine besondere Art von Seligkeit zugeschrieben wird. Wir erröten nicht, wenn der jeweilige Inhaber der höchsten Staatsgewalt unverblümt neben Gott gestellt und wie ein Gott umschmeichelt wird. Wir brandmarken nicht solche Gotteslästerung.

Wohin treiben wir? Wann werden uns die Augen aufgehen? Vielleicht, wenn es zu spät ist. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Das kaiserliche Rom ging in Trümmer, als die Römer ein Volk von Sklaven geworden waren, als es äußeren Glanz anbetete, als Menschen an die Stelle Gottes gesetzt wurden. Die Barbaren, die noch sittliche Kraft besaßen, haben es zertreten.

Daß Menschen Menschen sind, die Menschheit in jedem Einzelnen, das ist der absolute sittliche Zweck. Aber auch sonst giebt es „höhere" und „niedrigere" Zwecke. Höher ist naturgemäß der umfassendere Zweck. Dies hat einen verschiedenen Sinn. Zunächst

diesen: Angenommen, ich habe die Wahl, zum Wohl vieler oder in gleicher Weise zum Wohl weniger einen Beitrag zu liefern, in einem weiteren oder in einem engeren Kreise ein bestimmtes Gute zu wirken, so hat, unter im übrigen gleichen Umständen, der weitere Kreis naturgemäß vor dem engeren den Vorzug. Liegt mir wirklich an dem Guten, das ich wirken kann, so muß die Möglichkeit in umfassenderem Maße dies Gute zu wirken, meinen Willen in höherem Maße bestimmen. Ich muß das Wohl des kleinen Kreises setzen über das Wohl meiner selbst, das Wohl meines Volkes über das des kleineren Kreises, das Wohl der Menschheit über das meines Volkes.

Aber ich denke hier nicht bloß an den äußeren Umfang der Zwecke. Auch sonst können Zwecke umfassender sein als andere. Zunächst ist es eine triviale Bemerkung, daß dasjenige Gut, das intensiver oder dauernder zu befriedigen vermag, ein höheres Gut ist. Dabei setze ich voraus, daß es wirklich ein Gut sei, d. h. einem Positiven im Menschen zu gute komme.

Im Übrigen können Zwecke, die wir zu verwirklichen imstande sind, umfassender sein, weil sie in der Persönlichkeit, der die Verwirklichung derselben zu gute kommt, tiefer greifen oder weil sie in höherem Maße die ganze Persönlichkeit umfassen. Eine Befriedigung, die wir einer Persönlichkeit zu schaffen vermögen, kann das eine Mal in größerem oder geringerem Maße eine Befriedigung der ganzen Persönlichkeit oder eines in der Tiefe derselben liegenden Bedürfnisses sein, ein andermal nur die Oberfläche oder einen Punkt an der Oberfläche der Persönlichkeit berühren. Und es kann die Persönlichkeit selbst jetzt in höherem oder geringerem Grade im Ganzen oder in ihrem innersten Charakter, im tiefsten Grunde ihrer Gesinnung, eine Bereicherung oder Stärkung erfahren, während ein andermal die Bereicherung oder Stärkung nur einem für das Ganze der Persönlichkeit bedeutungsloseren Punkte ihres Wesens zu teil wird. Wiederum aber muß gesagt werden: Liegt uns an menschlichen Bedürfnissen und an Menschenwert, so muß uns daran um so mehr liegen, je mehr es sich dabei um den ganzen Menschen oder den tiefsten Grund im Menschen handelt.

Freilich dürfen wir dabei auch nicht vergessen, was wir schon

früher sahen: Kein Genuß, keine Freude eines Menschen, die einem natürlichen Bedürfnis desselben entspricht, kein Vermögen oder Trieb, der ein positives Moment im ganzen, vollen, gesunden Menschen bezeichnet, ist an sich böse. Jedes Vermögen, jeder Trieb hat sein Recht an seiner Stelle. Niemand darf sich vermessen, irgend etwas, das zum vollen Menschen gehört, künstlich unterdrücken, in irgend einer Weise Gottes Geschöpf verstümmeln oder verkümmern zu wollen. Kein Sinn ist dem Menschen gegeben, damit er zerstört werde. Jeder Sinn gehört mit zum vollen, also auch zum sittlichen Menschen. Jede solche Zerstörung oder Verkümmerung ist böse. In der Verkümmerung oder der Negation besteht ja, wie wir gesehen haben, überall das eigentliche Wesen des Bösen.

Damit ist aber zugleich gesagt, daß jeder Genuß oder jede Befriedigung eines Triebes böse sein kann und böse ist, sofern diese Befriedigung irgendwie eine Verkümmerung oder Negation im Ganzen der Persönlichkeit zur Voraussetzung hat oder als Folge in sich schließt. Insbesondere ist, mag ein Trieb an sich noch so gut sein, doch die Befriedigung desselben notwendig böse, wenn sie ein Symptom dafür ist, daß ein höherer Trieb nicht die Kraft hat, sein höheres Recht geltend zu machen. Sie ist es nicht minder, wenn Höheres im Menschen, sei es in der eigenen, sei es in einer fremden Person, dadurch geschädigt wird.

So fragt es sich überall bei der Befriedigung irgend eines Triebes oder Bedürfnisses, was derselbe im Zusammenhange der ganzen Persönlichkeit bedeutet. Wir können statt dessen kurz sagen: wie weit der Trieb menschlich ist, d. h. zum vollen Menschsein beiträgt. Darin ist dann zugleich die Frage eingeschlossen, wie weit bei der Befriedigung eines Triebes andere Menschen volle Menschen sein oder bleiben können.

Gewisse Triebe und Genüsse bezeichnen wir speciell als „sinnliche". Es sind diejenigen, die mit den Empfindungen unserer Sinne, etwa des Geschmackes, des Geruches, den Empfindungen unseres eigenen Körpers u. s. w. unmittelbar gegeben sind. Schon unter diesen bestehen leicht ersichtliche Unterschiede des Wertes.

Es ist etwas anderes, ob frische Luft und der Gebrauch meiner körperlichen Kräfte mir eine Allgemeinempfindung der körperlichen Frische, Kraft, Gesundheit giebt, oder ob ein flüchtiger Genuß des Gaumens mich erfreut. — Dabei sehe ich noch ab von der engen Beziehung, in der die körperliche zur geistigen Kraft und Frische steht.

Auch der Geschmackssinn hat gewiß sein Recht. Aber er bezeichnet einen Punkt oder Bezirk auf der Oberfläche der Persönlichkeit. Dazu schrumpfte die Persönlichkeit zusammen, der die Befriedigung des Geschmackssinnes Lebenszweck wäre.

Es ist bemerkenswert, wie wir in diesem Punkte schon im alltäglichen Leben die untergeordnete Bedeutung des Sinnlichen ausdrücklich anerkennen. Eine solche Anerkennung ist es immer, wenn der Kulturmensch die Nacktheit des Gaumengenusses wenigstens für den Augenschein aufzuheben sucht. Er bekleidet oder verhüllt ihn, giebt ihm eine höhere Weihe. Der physische Genuß wird mit Regeln des Anstandes, mit einer gewissen ceremoniellen Feierlichkeit umgeben. Das gemeinsame Mahl der Familie vollzieht sich vielleicht speciell unter religiösen Gebräuchen. Das festliche Mahl verbindet mit dem Mahl ästhetische und geistige Genüsse, vielleicht ein bestimmtes ideales Interesse.

Freilich kann in gewissen Fällen die uns so geläufige Verbindung des Essens und Trinkens mit höheren Interessen zunächst auch wohl von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Es ist in manchen Fällen Gefahr, daß in diesem Zusammen beider die Wichtigkeit des physischen Genusses über Gebühr gesteigert, andererseits das höhere Interesse gefährdet oder herabgewürdigt erscheine.

So hat man gewiß ein Recht, es sonderbar und des geistig höher stehenden Menschen unwürdig zu finden, wenn ein geselliger Verkehr, in dem gemütliche und geistige Interessen ihre Befriedigung finden sollen, bei uns gar nicht ohne Essen und Trinken scheint geschehen zu können. Man kann finden, daß wir unserer Geselligkeit damit ein ziemliches Armutszeugnis ausstellen. Und die festliche Begeisterung der „Zweckessen" muß doch wohl in sich selbst etwas dürftig sein, wenn sie erst auf der Basis — bei einigen vielleicht auch schon in der Erwartung — gaumenreizender Speisen und

berauschender Getränke entsteht, oder zum mindesten erst auf Grund davon ihre volle Ausweitung erfährt. Der Begeisterung für eine ernste Sache, so könnte man meinen, müsse es im Innersten widerstreben, mit der „gehobenen" Stimmung, die aus dem Essen und Trinken stammt, auch nur in Eines zusammenzufließen. In der That ist es gewiß nicht nötig, über so manchen bei reichlichem Essen und Trinken ausbrechenden festlichen, etwa politischen Enthusiasmus, wie wir ihn jetzt so oft zu erleben Gelegenheit haben, ausdrücklich eine Satire zu schreiben. Der Selbstbetrug oder Betrug Anderer ist oft durchsichtig genug.

In diesen Fällen erscheint das ideale Moment als der wirkliche oder wenigstens vermeintliche Zweck der Sache. Davon aber rede ich hier eigentlich nicht. Sondern ich denke an die Fälle, in denen die eigentliche Absicht ist, dem notwendigen physischen Bedürfnis zu genügen. Und ich spreche von den Formen und Ceremonien, die die Befriedigung dieses Bedürfnisses verhüllen. Solche Verhüllung hat zweifellos eine ethische Bedeutung. Indem wir durch die Formen des Anstandes oder der Feierlichkeit das Sichgehenlassen in der Form der Befriedigung des physischen Bedürfnisses verhindern, die ungebundene Freiheit derselben eindämmen, den Ausdruck des rein physischen, des schmatzenden und schlürfenden Behagens verbieten, geben wir zu erkennen, daß wir dem physischen Bedürfnis das Recht, sich vorzudrängen und die Gedanken ganz zu absorbieren, verweigern. Wir wollen, daß der Essende und Trinkende uns ein Bild gebe, — nicht eines Menschen, der im Essen und Trinken aufgeht, oder auch nur für einen Moment nichts ist als ein Essender oder Trinkender, sondern der darüber steht, und noch etwas mehr und etwas Höheres repräsentiert. Wir wollen das Bild einer Gesamtpersönlichkeit, in welcher das physische Bedürfnis zwar besteht und sein Recht hat, aber doch zugleich ein Recht beansprucht nur an seiner Stelle, und unter der Voraussetzung, daß es sich einfügt in den Zusammenhang eines im höheren Sinne menschlichen Daseins.

So ist die Etikette beim Essen, so sind auch die speciell das Trinken begleitenden Gebräuche zwar gewiß nicht notwendig ein Zeichen, daß wir den sinnlichen Menschen in uns thatsächlich

dem geistigen unterordnen, aber doch ein Zeichen, daß wir zugeben, es sollte so sein. Selbst wenn dieser oder jener, wenn sogar gewisse angeblich gebildete und selbst „humanistisch“ gebildete Menschen, in der Blüte ihrer Jugendkraft, weil ihnen ein anderer Inhalt ihres Daseins fehlt, das Trinken zu einer Art von Lebenszweck zu machen scheinen, so entstammen doch auch hier die mit dem Trinken verbundenen Trinksitten, mögen sie an sich noch so geistlos sein, offenbar dem Bedürfnis, die nackte Sinnlichkeit des Gebahrens zu verhüllen und das Treiben im Ganzen in einem höheren und geistigeren Lichte erscheinen zu lassen.

Ein Seitenstück zu der hier besprochenen „Verhüllung“ des physischen Bedürfnisses und seiner Befriedigung liegt in einem anderen Verhüllen, nämlich demjenigen, das wir speciell im Namen der „Schamhaftigkeit“ fordern. Auch was im engeren und engsten Sinne „schamhaft“ verhüllt wird, ist an sich nicht schändlich, sondern hat sein Daseinsrecht im Zusammenhange der Persönlichkeit. „Naturalia non sunt turpia“; des menschlich Natürlichen braucht sich der Mensch nicht zu schämen. Ein Mensch verliert darum auch in unseren Augen nichts, wenn wir wissen, daß ihm, so gut wie jedem Anderen, dies Natürliche anhaftet.

Aber dies Natürliche oder dies sinnlich Animalische soll doch auch nur zum Menschen gehören, d. h. es soll ein Moment sein in einer Persönlichkeit, die im übrigen höherer, geistigerer und sittlicherer Art ist; und es soll diesem Höheren, Geistigeren und Sittlicheren sich unterordnen. Es soll nicht sich vordrängen und damit das Bild des Menschen für uns bestimmen. Wo es dies thut, wird das Bild, das wir von der Persönlichkeit haben wollen, verschoben. Wo es sich der unmittelbaren Wahrnehmung darstellt und den Blick auf sich zieht, scheint uns die Persönlichkeit herabgewürdigt. Und sie selbst empfindet die unmittelbare Wahrnehmung dieses sinnlich Animalischen als Herabsetzung oder Beleidigung: Es entsteht das „Schamgefühl“.

Hierin liegt doch noch ein Problem. Warum eigentlich bedeutet die unmittelbare Wahrnehmung dieses sinnlich Animalischen ein sich Vordrängen desselben? Darauf kann man antworten:

Weil das geistig und sittlich Höhere im Menschen seiner Natur nach nicht in gleich unmittelbarer Weise der Wahrnehmung sich aufdrängt. Dies geistig und sittlich Höhere ist in höherem Grade nur ein gewußtes, nur für den Gedanken Vorhandenes.

Zwar ist das Äußere des Menschen auch unmittelbarer Spiegel des Seelischen oder Geistigen in ihm. Aber doch nicht das ganze Äußere, sondern nur ein Teil desselben, und auch dieser nicht in so konkreter und unmittelbar verständlicher Weise. Es prägt sich dies Höhere vorzugsweise aus im Gesicht, und hier wiederum vor allem in Auge und Mund. Es prägt sich im übrigen am meisten aus in den Händen. Man nennt mit Recht in erster Linie das Auge den Spiegel der Seele.

Aber diese Teile des Körpers treten räumlich zurück hinter dem übrigen Körper. In der unbekleideten Gesamterscheinung des Menschen herrscht also räumlich das sinnlich Animalische vor. Dies nun wird ausgeglichen, indem Gesicht und Hände unbekleidet bleiben und der übrige Körper in einer Weise verhüllt wird, die nur gewisse allgemeine Züge desselben unmittelbar erkennen läßt.

Doch damit ist nicht alles gesagt. Ist die Schamhaftigkeit eine ursprüngliche oder eine durch die Umstände anerzogene Tugend? Oder, stellen wir die Frage gleich specieller: Bekleidet, verhüllt, verbirgt der Mensch, was er von seinem Körper und den Funktionen desselben zu bekleiden, zu verhüllen, zu verbergen pflegt, aus ursprünglicher Schamhaftigkeit, oder hat umgekehrt die Schamhaftigkeit in der Gewohnheit des Bekleidens, Verhüllens, Verbergens ihren Grund?

Darauf ist zu antworten, daß zweifellos beides zutrifft. Das Bekleiden oder Verhüllen wird in der Entwickelung der Völker zunächst geschehen sein aus einfachen Zweckmäßigkeitsgründen. Weiterhin um des Schmuckes willen. Es ist aber eine allgemeine Regel, daß dasjenige, was wir einmal gewohnt sind, verhüllt zu sehen, höhere Bedeutung oder größeres Interesse für uns gewinnt, wenn es uns ausnahmsweise unverhüllt entgegentritt. Während es vorher nicht sich vordrängte, drängt es jetzt sich vor, nicht an sich, aber für uns. So verstehen wir es, daß Völker, bei denen das praktische Bedürfnis der Bekleidung zurücktritt oder aus irgend

welchem Grunde nicht oder minder zur Befriedigung gelangt, unsere weitgehende Schamhaftigkeit nicht kennen, ohne doch darum schamloser zu sein als wir. Das Natürliche ist ihnen eben noch in höherem Grade natürlich. Es ist für sie noch in höherem Grade ein Selbstverständliches.

Daneben dürfen wir aber doch auch das andere nicht vergessen: nämlich die geringeren geistigen Anforderungen, die solche Völker an den Menschen stellen. Der Mensch ist für sie noch mehr im Ganzen ein sinnlich animalisches Wesen, der Gegensatz des sinnlich Animalischen und des Geistigen ein geringerer; darum das Bedürfnis, jenes diesem untergeordnet zu sehen, notwendig schwächer.

Wie der „Anstand" in dem vorhin besprochenen Sinne, d. h. vor allem der Anstand beim Essen und Trinken, so ist nach dem Gesagten auch die Schamhaftigkeit die deutliche Anerkenntnis des niedrigeren Ranges des Sinnlichen gegenüber dem Geistig-Sittlichen, und der notwendigen Unterordnung jenes unter dieses. Dies zeigen auch die Fälle, in denen — nicht bei den „Wilden", sondern bei uns, die Forderung des Verhüllens nicht mehr gestellt wird oder weniger weit sich erstreckt.

Angenommen, eine Enthüllung oder eine weniger vollständige Verhüllung, die sonst der Scham widersprechen würde, sei ein notwendiges und selbstverständliches Mittel für einen sittlich berechtigten und geforderten oder ästhetisch bedeutsamen Zweck, sie füge sich in solcher Weise naturgemäß ein in einen Zusammenhang, in dem ein höheres Interesse als das herrschende erscheint, so kann das Gefühl jenes Widerspruches völlig aufgehoben erscheinen.

Oder wir begegnen einer weniger vollkommenen Verhüllung, als wir sie sonst zu finden pflegen, bei einer festlichen Gelegenheit, bei der wir der sinnlichen Lebenslust, nicht der nackten, sondern der, ästhetischen und geistigen Interessen wenigstens scheinbar untergeordneten ein größeres Recht zugestehen, dann erscheint in diesem Gesamtcharakter der Festlichkeit der Gegensatz des Sinnlichen und des Geistigen relativ aufgehoben, und es ist darum auch hier die mindere Verhüllung nicht mehr schamlos. — Daß wir den Frauen vor allem ein solches Recht zugestehen, deutet darauf hin, daß wir sie im Ganzen in höherem Grade als sinnliche Wesen ansehen,

darum der Gegensatz des Sinnlichen und des Geistigen uns bei ihnen leichter ausgleichbar erscheint.

Weiterhin ändern sich naturgemäß die Forderungen, die wir im Namen der Schamhaftigkeit stellen, es ist nicht mehr schamlos, was sonst so erscheint, wenn das Sinnliche, worauf jene Forderungen sonst sich beziehen, in ein die ganze Persönlichkeit umfassendes, seiner Natur nach sinnlich-sittliches Interesse als natürliches Moment sich einfügt. Ich denke hier, wie man leicht errät, speciell an das geschlechtlich Sinnliche. Und ich meine mit dem sinnlich-sittlichen Interesse die geschlechtliche Liebe.

Umgekehrt kann aber auch nur dies sinnlich-sittliche Verhältnis, und nicht etwa irgend eine äußerliche Legalisierung diese Aufhebung des Schamgefühls rechtfertigen. Ein Schamgefühl, das aufgehoben werden könnte lediglich durch die von außen an eine Person herantretende Erklärung, daß es nicht mehr stattzufinden brauche, hätte in Wahrheit nie bestanden. Schon aus diesem Grunde ist die Ehe ohne Liebe, vor allem für den Teil, von dem man vor allem Schamhaftigkeit fordert, eine Schändung der Persönlichkeit.

Schließlich sei hier noch Eines erwähnt. Wie jedes beliebige sichtbare Objekt, so kann auch der Körper des Menschen, und vor allem der unbekleidete, Gegenstand verschiedener Betrachtungsweisen sein. Unter diesen Betrachtungsweisen ist eine vor allen anderen ausgezeichnet: die ästhetische.

Stellen wir einmal, um das Eigenartige dieser Betrachtungsweise uns zu vergegenwärtigen, dem menschlichen Körper die Landschaft gegenüber. Ein Stück Erde kann zunächst vom landwirtschaftlichen Standpunkte, oder vom Standpunkte des Bauern aus betrachtet werden. Dann lautet die Frage: Wozu das Stück Erde dienen, was man damit machen könne, was es für den Betrachter, wenn er im Besitze desselben wäre, bedeuten würde. Der Betrachter, der sich auf diesen Standpunkt stellt, setzt das Stück Erde zu sich selbst oder zu den Menschen überhaupt, ihren Bedürfnissen, ihren Trieben, in diesem Falle speciell zu dem Nahrungstrieb, in gedankliche Beziehung.

Diese gedankliche Beziehung nun schwindet völlig bei der reinen ästhetischen Betrachtung. Für diese handelt es sich einzig um das

in den Formen und Farben der Landschaft unmittelbar enthaltene Naturleben, um die in diesen Formen und Farben unmittelbar sich aussprechende Kraft, Gesundheit, die darin verkörperte Naturstimmung ꝛc.

Solche ästhetische Betrachtung ist möglich schon gegenüber der wirklichen Landschaft. Ist gar die Landschaft gemalt, so werden wir dazu durch die Mittel der künstlerischen Darstellung ausdrücklich genötigt. Gewiß kann man auch die gemalte Landschaft vom Standpunkte des Bauern aus betrachten. Wem dies aber natürlich wäre, wem es nicht vielmehr vollkommen natürlich und selbstverständlich wäre, hier nur an das in der Landschaft waltende Naturleben zu denken und jene gedanklichen Beziehungen vollkommen auszuschalten, der zeigte völlige ästhetische Rohheit. Er verriete, daß er von den landwirtschaftlichen Interessen vollkommen beherrscht wäre. Er zeigte sich auch dem Gemälde gegenüber als Bauer und nur als Bauer.

Völlig Analoges gilt nun auch hinsichtlich der Formen des menschlichen Körpers. Auch hier giebt es zunächst eine außerästhetische Betrachtungsweise. Es ist die des sinnlichen Menschen. Und sinnliche Menschen sind wir alle, und haben ein Recht es zu sein. Auch diese Betrachtungsweise fragt, wozu die Formen dienen; auch bei ihr werden die Formen zu uns und unseren Trieben in gedankliche Beziehung gesetzt.

Von dieser Betrachtungsweise ist aber auch hier völlig unterschieden die ästhetische. Für die ästhetische Betrachtung existiert, auch wenn ihr Gegenstand der menschliche Körper ist, die gedankliche Beziehung auf uns und unsere Triebe nicht mehr. Sondern die Frage lautet einzig: Was in den Formen des Körpers als solchen, abgesehen von jeder solchen gedanklichen Beziehung, liegt. Das Interesse des ästhetischen Betrachters ist einzig gerichtet auf das allgemeine körperliche Leben und Lebensgefühl, das in diesen Formen sich ausspricht, auf die Kraft und Weichheit, die Gesundheit und Geschmeidigkeit, das Knospende, Schwellende, Blühende, was diesem Leben anhaften mag. Wiederum kann schon der lebende Körper Gegenstand dieser ästhetischen Betrachtung oder dieser Betrachtung unter dem Gesichtspunkte des ästhetischen Wertes sein.

Wiederum aber liegt es in der Natur des Kunstwerkes uns zu solcher Betrachtung ausdrücklich zu nötigen.

Dabei ist freilich eine Voraussetzung gemacht. Auch die reine ästhetische Betrachtung einer Landschaft kann den Gedanken an das wachrufen, wozu der Boden und das, was auf ihm wächst, dem Menschen dient. Ein landschaftliches Gemälde zeigt uns etwa nicht reine sich selbst überlassene Natur, sondern es ist in ihr die Beziehung zum Menschen und seinen Bedürfnissen irgendwie mit dargestellt. Dann ist diese Beziehung zum Menschen notwendig auch Inhalt der ästhetischen Betrachtung.

Aber davon redete ich oben nicht. Und so rede ich auch hier nicht von der künstlerischen Darstellung des menschlichen Körpers, bei welcher in der Darstellung selbst eine Beziehung auf den sinnlichen Trieb enthalten, also eine solche Beziehung irgendwie mit dargestellt ist. D. h. ich denke nicht an die kokette, lüsterne, lascive Darstellung, sondern an die keusche. Ihr gegenüber gilt der Satz, daß dem Reinen alles rein ist, so gewiß der Unreine alles unrein zu machen vermag. Wer eine solche Darstellung des unbekleideten menschlichen Körpers als unsittlich brandmarkt, wer gegen keusche „Nuditäten" eifert, zeigt, daß er ästhetisch völlig roh ist. Er kennt nicht die reine ästhetische Betrachtung; er kennt nur jene andere, außerästhetische. Die gedankliche Beziehung auf den sinnlichen Trieb hat in ihm so sehr die Übermacht, daß sie auch durch die künstlerische Darstellung, in deren Natur es liegt, sie aufzuheben, nicht ausgeschaltet werden kann. Nennen wir einen solchen Menschen „prüde", so leuchtet ein, welches Zeugnis der Prüde sich selbst ausstellt. Wäre er klug, so würde er zum mindesten seine angebliche sittliche Entrüstung nicht laut werden lassen.

Vielleicht aber sagt ein solcher Prüder, er selbst freilich sei der reinen ästhetischen Betrachtung fähig; ihm bleibe angesichts des Kunstwerkes der Gedanke an das, was jenseits der ästhetischen Betrachtung liege, fern. Aber er müsse fürchten, daß Anderen solche Gedanken sich aufdrängen.

Dann ist zunächst zu bemerken, daß derjenige, dem die reine ästhetische Betrachtung natürlich und eine selbstverständliche Sache ist, sie auch bei Anderen vorauszusetzen geneigt sein wird, daß jeden-

falls in ihm, so lange er diese Betrachtung thatsächlich übt, auch der Gedanke, daß Andere jener anderen Betrachtungsweise verfallen könnten, keinen Raum haben kann.

Im übrigen ist zu bedenken, daß es kein besseres Mittel giebt zur reinen ästhetischen Betrachtung des Kunstwerkes zu erziehen, als eben das Kunstwerk und seine reine ästhetische Betrachtung. Man lasse also reine Kunstwerke rein wirken, man gebe jedermann Gelegenheit, diese Wirkung an sich zu erfahren, und immer wieder zu erfahren. Es ist ja doch gewiß um diese reine ästhetische Betrachtung, und die dadurch geweckte ästhetische Sympathie, um die sympathische Steigerung, Erhöhung, Bereicherung, Ausweitung des eigenen Lebensgefühles, eine schöne und herrliche Sache. Es ist also die Erziehung zu solcher ästhetischen Betrachtung eine Sache, die wohl die Mühe lohnt.

Andererseits giebt es freilich auch Mittel, diese reine ästhetische Betrachtung oder das Vermögen dazu zu zerstören. Man braucht nur die Kunst irgendwie zur Erregung außerästhetischer Gedanken, Gefühle, Leidenschaften, etwa politischer oder religiöser Natur, zu mißbrauchen. Damit gewöhnt man an solche außerästhetische Betrachtung. Kein Wunder, wenn dann auch künstlerischen „Nuditäten“ gegenüber eine solche außerästhetische Betrachtung Platz greift. Sie kann und muß am Ende Platz greifen, nicht weil die menschliche Natur verderbt ist, sondern weil man sie durch solchen Mißbrauch künstlerischer Darstellungen künstlich verdorben hat.

Endlich ist ein gar vortreffliches Mittel zur Zerstörung der reinen ästhetischen Betrachtung eben jenes „prüde“ Eifern.

Ich habe hiermit schon den Übergang gemacht vom sinnlichen auf das ästhetische Gebiet. Der Sinn, von dem ich ausging, war der Geschmackssinn. Ihm stellen wir geläufigerweise Auge und Ohr als höhere Sinne entgegen; nicht nur wegen der größeren Feinheit der Empfindung und der besonderen Bedeutung für die Orientierung in der Welt, sondern auch in dem Sinne, daß wir die Genüsse des Auges und Ohres als höhere ansehen.

Dies könnte zunächst verwundern. Warum ist der Genuß des Auges und Ohres höher als der des Geschmackes, da jene Sinne

doch, ebenso wie dieser, äußere Sinne sind? Die Antwort lautet, daß eben der Genuß des Auges und Ohres jederzeit mehr ist als bloß dieser sinnliche Genuß. In das Gesehene und Gehörte verlegen wir jederzeit etwas von unserer Persönlichkeit. Wir beleben oder beseelen es und machen es so zum Gegenstande der ästhetischen Sympathie, also eines über das Sinnliche hinausgehenden ästhetischen Genusses.

Weil es so ist, so wendet sich auch alle Kunst unmittelbar an das Auge oder an das Ohr. Daß ein Kunstwerk doch niemals bloß das Auge und das Ohr befriedigt, sondern sein eigentlicher Inhalt jederzeit etwas Persönliches ist, Leben von unserem Leben, das ist es, was den Genuß des Kunstwerkes, wie des Schönen überhaupt, über jeden bloß sinnlichen Genuß hinaushebt. Nicht mehr bloß ein Punkt oder Bezirk an der Oberfläche unserer Persönlichkeit, sondern in größerem oder geringerem Umfange, zugleich in größerer oder geringerer Tiefe, unsere ganze Persönlichkeit lebt sich darin aus. Wir werden nicht mehr bloß gereizt an einem Punkt, sondern erfaßt in unserem Wesen. Daß wir uns in einem Anderen erleben, das ist ja eben, wie ich ehemals sagte, das Wesen aller, also auch der ästhetischen Sympathie.

Zugleich werden wir durch das Schöne und die Kunst über uns selbst hinausgehoben. Was ich oben vom Erhabenen meinte, gilt in gewissem Grade von jedem Schönen, und jedem Werke der Kunst. Nicht unser empirisches Ich, oder uns selbst, so wie wir thatsächlich sind, sondern ein ideelles Ich legen wir in das Schöne und das Kunstwerk hinein, ein reineres, zugleich irgendwie weiteres, höheres Ich. Alles Schöne macht uns, in dem Augenblick, in dem wir es genießen, besser, zu volleren Menschen, also sittlicher. — Damit erst vollendet sich der Sinn der „ästhetischen Sympathie".

Solche ästhetische Sympathie in uns zu wecken und zu schaffen, darin besteht der Sinn jedes Kunstwerkes, sofern nämlich es diesen Namen verdient. Jedes Kunstwerk ist insoweit Kunstwerk, als es dieser Aufgabe genügt; jeder Künstler insoweit Künstler, als er in solcher Weise durch seine Kunst Menschen reicher, menschlicher, also sittlicher zu machen weiß. Alle Kunstmittel zielen darauf ab,

diese Wirkung völlig rein und möglichst intensiv zu gestalten; den innerlich miterlebbaren menschlichen oder Menschheitsgehalt des Kunstwerkes uns möglichst rein und vollkommen miterleben zu lassen. Alle künstlerische „Form" hat diese Bedeutung.

Danach steht ein Kunstwerk umso höher, je tiefer und reicher der Inhalt oder Menschheitsgehalt ist, den es uns zum Miterleben darbietet, und je mehr die Form oder das System der Kunstmittel diesen Inhalt uns zu reiner, sicherer, tiefer Wirkung zu bringen vermag. Im Grunde braucht freilich dieser zweite Faktor, die „Form", gar nicht besonders erwähnt zu werden. Der Inhalt ohne Form, d. h. ohne die Mittel, die ihn erst für uns zum Inhalt des Kunstwerkes machen, mag für den Gedanken, für unsere Reflexion da sein; für die reine ästhetische Betrachtung existiert er nicht. Er kann also auch nicht Inhalt des Kunstwerkes heißen. Und jeder „Inhalt" eines Kunstwerkes ist ein solcher immer nur genau soweit, als er in die Form gefaßt, in ihr und durch sie unmittelbar, rein, sicher erfaßbar, wirkungskräftig, uns entgegengebracht und aufgenötigt wird. Umgekehrt ist die leere also inhaltlose Form keine künstlerische Form, und damit ebensowenig zum Kunstwerk als solchem gehörig. Kurz: Inhalt und Form eines Kunstwerkes sind jederzeit zwei untrennbare Seiten einer und derselben Sache.

Hiermit ist nun aber zugleich gesagt, daß ein Kunstwerk oder eine Gattung von Kunstwerken nicht Alles zu geben vermag. Alle Künste sind mehr oder weniger einseitig. Der Unterschied der Künste ist bedingt durch den Unterschied der ihnen zustehenden Kunstmittel oder der Form. Jede neue Form aber bedingt nach dem eben Gesagten zugleich einen anderen Inhalt des Kunstwerkes.

Die Musik scheint in unseren Tagen vor anderen Künsten bevorzugt. Einige scheinen in ihr gar die Kunst zu sehen. Dies ist ein sachlicher Irrtum. Musik vermag in uns Alles, was wir innerlich erleben können, zum Anklingen zu bringen. Aber sie thut dies in allgemeiner, darum unbestimmter Weise. Darin liegt ihre Stärke, aber auch ihre Schwäche. Musik löst die Seele von dem Konkreten und Einzelnen, und taucht sie in allgemeine

Stimmungen, kraftvolle und weiche, lichte und düstere, heitere und sehnsuchtsvolle, stille und leidenschaftliche. Weltvergessend, die Augen geschlossen, passiv hingegeben, hinträumend, können wir sie genießen.

Darin liegt eine Einseitigkeit, die zugleich eine Gefahr in sich schließt. Der Mensch ist nicht bestimmt, immer nur hinzudämmern und in Stimmungen sich zu lösen. Er soll auch sich zusammenfassen, auf das Konkrete und charakteristisch Einzelne achten, auf klar Abgeschlossenes seinen Blick und Willen richten, begrenzte Ziele scharf erfassen; er soll auch wissen, was er denkt und will. Ausschließliche Herrschaft der Musik kann die Fähigkeit dazu beeinträchtigen; sie kann den Menschen hypnotisieren, mark- und knochenlos machen, zerfließende und zerflossene Menschen schaffen. — Natürlich bestehen hier wiederum Unterschiede, je nach der Art der Musik.

Um solcher Einseitigkeit willen bedarf die Musik der Ergänzung. Sie kann sie finden in der Malerei und der Plastik mit ihren scharf umrissenen Gestalten, bestimmten Handlungen, konkreteren Affekten; oder in der Baukunst und dem Kunstgewerbe mit ihrem klaren Wechselspiel von Kräften, die bestimmte Ziele verwirklichen. Natürlich denke ich hier nicht an die breiweich zerflossene Architektur, an den Teigstil, wie er uns jetzt da und dort geboten wird.

Besondere Hervorhebung verdient das Kunstgewerbe, die Kunst im alltäglichen Leben. Hier den Sinn für das Schöne — das zugleich immer als das stofflich und zwecklich Sinnvolle sich darstellen wird — zu wecken, auch das Einfachste erfreulich zu gestalten, des Menschen Auge überall auf Gefälliges treffen zu lassen, darin liegt eine besonders wichtige Aufgabe. Wer für die „hohe" Kunst schwärmt, und es ertragen kann, daß ihn im täglichen Leben künstlerisch Rohes umgiebt, an dessen Kunstbedürfnis und ästhetischem Sinn darf man billig einigen Zweifel hegen. Er betrügt vielleicht sich, oder möchte Andere betrügen.

Endlich aber sollte man hinter keine Kunst zurücktreten lassen diejenige, die doch nun einmal die Königin der Künste ist, weil ihre Machtmittel am weitesten reichen. Die Poesie ist in ihren verschiedenen Gattungen am meisten fähig jede Art der Wirkung zu vollbringen. Vor allem, wenn man die Bühnenkunst hinzu-

nimmt. Hat die Musik uns in Stimmungen aufgelöst, das Drama mit seinen Charakteren, seinen auf bestimmte Objekte gerichteten Affekten und Leidenschaften, seinen Schicksalen und Thaten, dem menschlichen Elend und der menschlichen Größe, den sittlichen Konflikten, vermag uns wiederum zusammenzuraffen, auf den Sinn und die Aufgaben des Lebens unseren Blick zu richten. Freilich müssen wir dabei das Auge offen halten. Dafür wird es uns aber auch offen gehalten. Wir werden aufgerüttelt. Und aufgerüttelt zu werden, das thut uns so not.

Aber auch die Kunst im Ganzen ist einseitig, und birgt eine Gefahr in sich. Die Welt des Kunstwerkes, mag sie noch so sehr die Welt der Wirklichkeit und unser eigenes Innere spiegeln, ist doch an sich eine bloße Welt unserer Phantasie.

In diesem Punkte steht die Wissenschaft, oder allgemeiner gesagt, die Erkenntnis, zur Kunst in unmittelbarem Gegensatz. Sie ergänzt dieselbe eben damit in gewisser Weise. Die Erkenntnis hat es mit dem Wirklichen zu thun. Ihr Endziel ist die geistige Beherrschung desselben. Wer wirklich erkennt, sagt nicht nur: So ist es, sondern: So muß es sein. Auch diese geistige Herrschaft ist ein hohes Gut.

Aber andererseits steht der Genuß der Erkenntnis hinsichtlich seiner Bedeutung für die gesamte Persönlichkeit doch auch wiederum hinter dem Genuß der Kunst zurück. Das Kunstwerk zieht die ganze Persönlichkeit in Mitleidenschaft, es kann das innerste Wesen derselben zur Anteilnahme rufen. Dagegen ist es der Erkenntnis eigen, daß sie die Frage, wie das, was wirklich ist, uns innerlich anmutet, ob es uns erfreut, oder unserem ganzen Wesen widerstrebt, völlig aus dem Spiele läßt. Ob uns eine erkannte Thatsache gefällt oder mißfällt, ob sie unseren Wünschen und schließlich unseren heiligsten Interessen gemäß ist oder widerspricht, ist für die Erkenntnis gleichgiltig. Sie hat dieselbe nur einfach anzuerkennen. Die Persönlichkeit, mit ihrer Anteilnahme an der Beschaffenheit der Gegenstände der Erkenntnis, findet in der Erkenntnis keine Stelle.

Ich sprach vorhin zunächst von dem Genuß des Kunstwerkes,

und spreche ebenso hier zunächst von dem Genuß, den der Besitz an Erkenntnis gewährt. Beide nun sind nicht nur ein Gut, sondern sie weisen auch auf ein Gutes, auf einen Persönlichkeitswert. Ich meine damit die Fähigkeit des Genießens, die Regsamkeit des Geistes, die Intensität der inneren Hinkehr, die Kraft und Begier des Erfassens und Festhaltens, die Lebhaftigkeit des Durchdringens und des Verständnisses, kurz, die Energie der geistigen Thätigkeit, die jedes rechte Genießen in sich schließt. Jede Fähigkeit des Genießens überhaupt ist wertvoll. Zugleich aber ist jede solche Fähigkeit wertvoll in dem Maße als der Gegenstand des Genusses für die ganze Persönlichkeit Bedeutung hat.

Höher aber noch als die genießende steht die schaffende Kraft, die künstlerische oder wissenschaftliche Produktion. Und wohl berechtigt ist die Freude oder der Stolz, den der schaffende Künstler oder der Mann der Wissenschaft an seinem eigenen Thun verspürt. — Dabei setze ich voraus, daß der Künstler echter Künstler sei, d. h. aus dem Drange seines Inneren heraus gestalte, und daß der Mann der Wissenschaft ehrlich dem Drange der Wahrheitserkenntnis gehorche.

Indessen auch der echteste Künstler und der wahrheitsliebendste Forscher ist doch nur ein Stück von einem Menschen, solange er nicht noch etwas mehr ist als Künstler oder Forscher. Jener, der Künstler, baut, wie ich schon sagte, nur eine Welt der Phantasie auf. Diese Welt nun mag noch so sehr menschlich, also sittlich bedeutsam sein, das Ziel des sittlichen Wollens ist damit nicht erreicht. Dies Ziel besteht nun einmal nicht darin, daß das Gute als Inhalt der Phantasie, sondern darin, daß es in der Welt verwirklicht werde.

Demgemäß kann auch ein Mensch in sich selbst nicht das sittlich Höchste erreicht zu haben meinen, wenn er sich begnügt, das, was menschlich bedeutsam ist, oder Menschen innerlich bewegt, in seiner Phantasie zu erleben und zu gestalten. Sondern höher ist das Erleben und Miterleben des Menschlichen, die Anteilnahme an Freud und Leid, am Liebens- und Hassenswerten in der wirklichen Welt, und der entsprechende Wille zur That. Eine

höhere Kraft des Miterlebens, demgemäß auch, als Voraussetzung desselben, eine höhere Stärke des eigenen Erlebens ist hierzu erforderlich, und erweist sich hierin. Das Wirkliche pflegt sich nun einmal nicht im künstlerischen Gewande darzustellen; der Wirklichkeit fehlen die Mittel, die dem Künstler zu Gebote stehen, den Inhalt des Kunstwerkes unmittelbar anschaulich und faßbar zu machen und dem Gemüte unmittelbar nahezubringen und aufzudrängen. Das Wirkliche und das sittlich Wichtigste in der Wirklichkeit ist vielleicht ästhetisch oder künstlerisch die uninteressanteste Thatsache; und trotzdem ist es eine Thatsache, die sittliche Forderungen stellt. Und vor allem kommt hier noch dies in Betracht: Dem Miterleben dessen, was die Wirklichkeit aufzeigt, und dem entsprechenden Handeln stehen überall die egoistischen Interessen hemmend im Wege, die für die ästhetische Betrachtung ausgeschaltet sind, und in der Welt der künstlerischen Phantasie, und dem, was in sie aufgenommen ist, keinen Angriffspunkt finden.

So ist es kein Wunder, wenn der des künstlerischen Schaffens im höchsten Grade Fähige, ebenso wie der nur Genießende, doch vielleicht den sittlichen Interessen der Wirklichkeit teilnahmslos gegenüber steht, oder wenn zum mindesten seinem Miterleben die Kraft fehlt, die erforderlich wäre, wenn es zur That werden sollte. Es ist eben kein Zweifel: So gewiß es etwas eigenartig Hohes ist um das künstlerische Vermögen, so gewiß gehört doch auch wiederum sehr viel mehr, nämlich sehr viel größere sittliche Kraft zum Kampf um die sittlichen Güter in der Welt. Von diesem Kampfe sich zurückziehen, in die Welt der künstlerischen Phantasie sich einschließen, in eine lediglich ästhetische Weltbetrachtung sich einlullen, ist egoistische Beschränktheit, ist Schwäche oder Blindheit. Damit sich zu brüsten, wäre Frevel.

Und daß einseitiges Leben in der Kunst und übermäßige Schätzung derselben dazu führen, daß es von den sittlichen Aufgaben in der harten Wirklichkeit ablenken und über ihren Ernst hinwegtäuschen kann, das ist die Gefahr, welche die Kunst in sich schließt.

Wir leben aber wiederum in einer Zeit, in der diese Gefahr für manche besteht. Wir sind im Begriffe, die Kunst zu überschätzen, damit Kultus zu treiben, vom Übermaß des Kunstgenusses

entnervt zu werden. Ganz abgesehen davon, daß auch das, was wir genießen, gar oft allzusehr geeignet ist zu verweichlichen und sittlich zu entnerven.

Und: Wie viel Kraft wird aufgewendet zu minderwertigen künstlerischen Leistungen, die Wertvolleres, und für den, der sie aufwendet, Befriedigenderes in der Welt schaffen könnte. Wie viel Menschenkraft wird im Übermaß der Kunstübung unserer Tage vergeudet.

Und wie rücksichtlich der Kunst, so besteht mit Bezug auf die Wissenschaft und wissenschaftliche Bildung eine Gefahr der Überschätzung. Auch wer wissenschaftlich produktiv thätig ist, bethätigt doch nur diese eine Seite seines Wesens, die wir als unseren Verstand bezeichnen. Und bleibt jemand darin eingeschlossen, so ist Gefahr, daß die übrige Persönlichkeit verkümmert oder ertötet wird. Er wird nicht der Wirklichkeit entrückt, aber er verliert vielleicht den Sinn für ihre praktischen Aufgaben und die höchsten sittlichen Lebenszwecke.

Eine Verirrung, die in der Wissenschaft, ebenso wie in der Kunst, gelegentlich Platz zu greifen scheint, muß noch besonders hervorgehoben werden. Man preist wohl die Wissenschaft, die um der Wissenschaft, wie die Kunst, die um der Kunst willen geübt wird. Aber „die Wissenschaft", „die Kunst", das sind leere Abstrakta. Wissenschaft und Kunst giebt es nirgends außer in Menschen und für Menschen. Sie sind wirklich nur als menschliches Erkennen, und menschliche Kunstübung oder menschlicher Kunstgenuß.

Demnach scheint jener Lobpreis nur diesen Sinn haben zu können: Man will Wissenschaft und Kunst nicht um ihrer selbst, sondern um derer willen, die sie treiben. Es soll genügen, daß ich, der Künstler oder Mann der Wissenschaft, darin mich bethätige; es soll genug sein an dem Gewinn und der Befriedigung, die ich davon habe.

In der That muß jener Lobpreis diesen Sinn haben, einfach darum, weil er sonst gar keinen Sinn hätte. Hat er aber diesen Sinn, dann ist er ein Ausdruck jener „Vornehmheit", die nichts ist als ein anderer Name für Hochmut und egoistische Beschränktheit. Gewiß läßt sich echter wissenschaftlicher wie echter künstleri-

scher Sinn nicht durch die Rücksicht auf Macht, Gunst, Erfolg in seinem Thun bestimmen. Die ganze Ehre der Wissenschaft vor allem liegt darin, rücksichtslos nur den Forderungen der Wahrheit nachzugehen. Und gewiß muß der Mann der Wissenschaft und der Kunst zunächst sich selbst genügen. Aber dabei zu bleiben und damit sich zufrieden zu geben, ist weder wissenschaftlich, noch künstlerisch.

Angenommen, jemand sei als Künstler vom Werte des künstlerischen Genusses, als Mann der Wissenschaft vom Wert der Erkenntnis völlig durchdrungen, und zugleich kein blinder Egoist, so muß er vielmehr wünschen, daß dies Wertvolle nach Möglichkeit wirklich werde, d. h. er muß wünschen, daß möglichst viele daran teil haben.

Und den gleichen Wunsch müssen diejenigen haben, die, ohne Künstler oder Männer der Wissenschaft zu sein, Kunst und Wissenschaft hoch halten. D. h. sie müssen wünschen, daß Kunst und Wissenschaft möglichst Allgemeingut werden. Kunst und Wissenschaft dürfen nicht einzelnen Bevorrechteten, d. h. genauer gesagt, den Reicheren, vorbehalten bleiben. Je zutreffender dasjenige ist, was man über den hohen Wert der Kunst und Wissenschaft sagt, um so gewisser müssen alle daran teilnehmen können, jeder in dem Maße, als er dazu fähig und willens ist. Es muß die Kunst auch dem „Volke" zugänglich gemacht, und es muß eine volkstümliche Kunst geschaffen werden. Und es muß wissenschaftliche Belehrung in volkstümlicher Form dargeboten werden. Je schwieriger die letztere Aufgabe ist, um so mehr ist sie der echten Wissenschaft würdig.

Und noch eines anderen Hochmutes macht sich speziell die Wissenschaft schuldig. Es ist der Hochmut der „reinen" Wissenschaft, d. h. der Wissenschaft, die es verschmäht, um die praktische Anwendbarkeit sich zu bekümmern. — Das ist jene sonderbare „Vornehmheit", die sich um so vornehmer dünkt, je weniger sie für die Menschheit leistet.

Wollen Kunst und Wissenschaft nach Möglichkeit um der Menschheit willen da sein, dann treten sie ein in den Umkreis der mannigfach gearteten menschlichen Thätigkeiten, die das Gleiche wollen. Gewisse solche Thätigkeiten bezeichnet man als niedrigere.

Aber die niedrigste Thätigkeit, die einfachste Arbeit der Hände, hat sittlichen Wert, schon dann, wenn in ihr irgendwie das Wollen und die Kraft eines Menschen sich zusammenfaßt. Es ist etwas sittlich Schönes um jede volle Arbeitsfreudigkeit. Sie hat höheren Wert, wenn sie bewußter Kampf ist um die eigene Existenz, und weiterhin um die Existenz Anderer, zunächst derer, die dem Arbeitenden zunächst stehen. Sie nimmt schließlich an dem höchsten sittlichen Werte Teil, wenn sie verbunden ist mit dem Bewußtsein des sittlichen Endzieles aller Arbeit, der Schaffung von Persönlichkeitswerten in mir und Anderen. Nicht was man thut, sondern die Kraft, Weite und sittliche Höhe des Wollens bestimmt den Adel bezw. die Niedrigkeit der Arbeit.

Damit ist doch nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß eine Arbeit, an sich betrachtet, um so höher steht, je mehr es in ihrer Natur liegt, unmittelbar auf jenes Endziel aller Arbeit gerichtet zu sein. Alle menschliche Bemühung, die unmittelbar auf die Schaffung von Persönlichkeitswerten, also von eigentlich sittlichen Werten abzielt, können wir zusammenfassen in dem Namen der Erziehung. Kein höherer Beruf ist darum denkbar, als der des Erziehers. Ich denke dabei an den Beruf der Mütter, der Erzieher der weniger reifen und der reiferen Jugend, im übrigen an alle, die irgendwie berufsmäßig unmittelbar auf die sittliche Persönlichkeit einwirken. Ich rechne unter diese Erzieher auch die Regierenden, sofern sie nicht Herrscher, sondern eben Regierende sein wollen, nämlich Regierende in dem Sinne, daß sie — nicht einen socialen Mechanismus in Gang erhalten, weil er nun einmal besteht, sondern dazu beitragen, den socialen Organismus zu schaffen, d. h. den Organismus, in dem menschliche Persönlichkeiten, jede an ihrer Stelle, frei und ihrer selbst und des sittlichen Endzweckes des Menschendaseins bewußt, zu diesem Endzweck zusammenwirken.

Das Erste bei aller Erziehung freilich ist die Selbsterziehung, die Arbeit an der eigenen Persönlichkeit.

Man spricht jetzt wiederum viel von socialer Stellung. Räumen wir überall denjenigen die höchste sociale Stellung ein, denen sie von Rechtswegen gebührt? Die Antwort muß lauten, daß vielfach genau das Umgekehrte der Fall ist. Wir sehen die höchste

soziale Stellung von solchen beansprucht und solchen gewährt, die Parasiten sind am Körper des Volkes, die keine Pflichten übernehmen, sondern nur genießen wollen, von denen darum ein schon einmal citiertes Wort gilt: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. Und wir sehen den eigentlichen Adel der Menschheit, diejenigen, die sittlich tüchtig für das sittliche Wohl Anderer sich opfern, gering geachtet.

Kunst und Wissenschaft, von denen ich vorhin sprach, sind Blüten am Baume des Lebens. Aber der Baum des Lebens ist nicht dazu da, nur Blüten, sondern Früchte zu bringen. Diesem Satz können wir einen anderen an die Seite setzen: Kunst und Wissenschaft gehören mit zur Krönung des Gebäudes der sittlichen Zwecke. Aber jedes Gebäude bedarf zunächst eines Fundamentes. Menschen, so sagte ich ehemals, können nicht irgendwie leben, also auch nicht als Persönlichkeiten von irgendwelcher geistigen und sittlichen Höhe leben, wenn sie nicht zunächst überhaupt leben. Allgemeiner ausgedrückt: Es giebt Zwecke, die sich zu anderen verhalten, wie die Voraussetzung zur möglichen Folge; d. h. so, daß der eine Zweck verwirklicht sein muß, falls der andere soll verwirklicht werden können. — Es leuchtet ein, daß in solchem Falle jener erstere Zweck diesem letzteren vorgehen muß. Damit ist eine neue Weise bezeichnet, wie innerhalb des sittlich geforderten Systems oder Organismus der Zwecke ein Zweck dem anderen vorgehen kann.

Menschen müssen zunächst leben. Und wie viele giebt es noch, die sich ehrlich und doch nicht immer mit Erfolg um das nackte Leben mühen. Das nackte Leben genügt aber nicht. Menschen sollen auch als Menschen leben. Und dazu ist allerlei erforderlich; z. B. daß Menschen auf eigene Füße sich stellen können, daß sie einen Besitz erwerben, in dem sie Herren sind; daß nicht in der Arbeit der Hände ihre ganze Kraft und Zeit sich verzehrt, sondern jedem ein wohlgemessen Teil von Kraft und Zeit bleibt, sich auf sich selbst zu besinnen, im Kreise der Seinen zu leben, sich zu belehren und zu erfreuen, Anteil zu nehmen an öffentlichen Interessen, ein freies Wort mitzureden in Angelegenheiten der Gemeinde

und des Staates, kurz als Menschen, also als sittlicher Selbstzweck, und als Glieder der Menschheit, nicht als Arbeitssklaven sich zu bethätigen und zu fühlen.

Wie viel bleibt hier der Gesellschaft, und vor allem denjenigen, die durch ihre Lebensstellung unmittelbar darauf hingewiesen sind, also den Arbeitgebern und den Regierenden, zu thun übrig. Wie viel wird hier thatsächlich verabsäumt.

Und wie viel könnten auch beliebige Andere, nicht so unmittelbar daran Beteiligte, denen aber der Kampf um die Existenz erspart oder leichter ist, an solcher socialen Arbeit leisten. Wie manche aufrichtende und befreiende That könnte hier geschehen. Wie mancher Beruf könnte hier sich eröffnen für solche, von denen man jetzt vergeblich fragt, was eigentlich der Zweck ihres Daseins sei.

Man hat die „sociale Frage" eine Magenfrage genannt. Angenommen, sie wäre bei denjenigen, die sie in ihrem eigenen Interesse stellen, nichts als dies. Dann hätten doch die Anderen die Pflicht, sie als sittliche Frage zu fassen. Andererseits müßten sie bedenken, daß die sociale Frage, soweit sie wirklich Magenfrage und als solche berechtigt ist, doch auch in sich selbst eine sittliche Frage ist, nämlich eine Frage unseres sittlichen Wollens, unserer Pflicht und der Pflicht der Gesellschaft.

Die höchste sittliche Pflichterfüllung ist allemal freudige Pflichterfüllung. Sie ist darum doch Pflichterfüllung, d. h. notwendig getragen vom Bewußtsein ernster Pflicht. Dies gilt auch von der socialen Pflichterfüllung. Nicht mit dem Bewußtsein besonderer „Hochherzigkeit" sollen wir also, und sollen vor allem diejenigen, die vermöge ihrer eigenen socialen Stellung dazu speziell berufen sind, zur Hebung der socialen Lage der Gedrückten und Unterdrückten beizutragen sich bemühen, sondern mit dem Bewußtsein ihrer Pflicht und des Rechtes der Unterdrückten, als Menschen zu leben und sich zu bethätigen. Es ist eine sittliche Verirrung, von Wohlthaten zu reden, wo es sich einfach darum handelt, daß man das Rechte thue.

Durchaus unsittlich vollends ist diejenige Art der „Wohlthätigkeit", die darin besteht, daß man „zum Besten" der Armen tanzt, jubiliert, irgendwie sich „amüsiert". Solche Art, socialen

Pflichten zu genügen, zeigt im besten Falle, wie weit es mit der Gedankenlosigkeit und moralischen Oberflächlichkeit der Reichen und „Vornehmen" gekommen ist. Sie zeigt im schlimmsten Falle — pöbelhafte Gefühlsrohheit. Sie ist ein Hohn auf die Unglücklichen, die mit solcher „Wohlthätigkeit" beglückt werden sollen.

Mit dem Fundamente, sagte ich, müsse man die sittlichen Aufgaben beginnen. Das Fundament zu bauen ist die nächstliegende Aufgabe. Aber noch in anderem Sinne giebt es nächstliegende Aufgaben. Es giebt einen vierten Gegensatz sittlicher Zwecke. Ich meine den Gegensatz der Zwecke, die uns die nächsten sind, weil sie sich auf „den Nächsten" beziehen, und den Zwecken, die uns, im gleichen Sinne, ferner liegen. Mit Bezug hierauf gilt die einleuchtende Regel, daß uns der Nächste — der Nächste sei. Jedes menschliche Interesse und jede Pflichterfüllung beginnt naturgemäß in der nächsten Umgebung.

Davon war schon an anderer Stelle gelegentlich die Rede. Ich sagte: Wenn ich die Wahl habe, gegen solche, die mir persönlich näher stehen, oder gegen solche, die mir ferner gerückt sind, wohlwollende Gesinnung — nicht zu hegen, sondern zu bethätigen, so hat der mir näher Stehende selbstverständlich den Vorzug. Nicht, weil die Bethätigung der wohlwollenden Gesinnung gegen den näher Stehenden sittlich höher stände; sondern weil die Nichtbethätigung derselben einen besonderen Mangel an wohlwollender Gesinnung verraten würde. Angenommen, jemand schwärmte für Völkerbeglückung, und könnte es unthätig mit ansehen, daß Nächststehende leiden, so würden wir ein Recht haben, jene Schwärmerei für hohl und unwahr anzusehen.

Allerlei „Tugenden", die besondere Namen tragen, kommen hier in Frage. So die „Tugend" der Dankbarkeit. Ich fühle mich zur Dankbarkeit verpflichtet nicht gegenüber demjenigen, der aus Eigennutz, wohl aber gegenüber demjenigen, der aus wohlwollender Gesinnung mir Gutes erweist. Die Dankbarkeit gilt also der wohlwollenden Gesinnung. Die wohlwollende Gesinnung tritt aber hier, weil sie mir gegenüber sich bethätigt, zu mir in engste Beziehung. Und ich müßte für wohlwollende Gesinnung gar

kein Gefühl haben, wenn sie nicht wenigstens in solchem Falle mir in ihrem Werte eindringlich würde. Weil es sich so verhält, ist — zwar nicht die Dankbarkeit eine hohe Tugend, wohl aber der Undank in besonderem Maße Gegenstand des Tadels. Er ist es als Symptom.

Je mehr aber die Dankbarkeit sittlich begründet ist, d. h. je mehr sie Anerkennung der wohlwollenden Gesinnung ist, um so sicherer kann sie nicht umhin, mehr zu sein als bloße Dankbarkeit. Sie wird zur Wertschätzung der wohlwollenden Gesinnung, wo immer dieselbe sich findet, mag sie mir oder Anderen zu Gute kommen.

Ebenso ist Freundschaft, d. h. Wertschätzung der Persönlichkeit in demjenigen, der mir in seinem gesamten Wesen innerlich besonders nahe steht oder vermöge äußerer Umstände mir besonders nahe getreten ist, sittlicherweise dazu bestimmt, ihre eigenen Schranken aufzuheben und überzugehen in die Wertschätzung dessen, was mir jene Person wert macht, wo immer mir dasselbe entgegentreten mag. Freundschaft ist wertvoll. Aber es ist unmöglich, daß echte freundschaftliche Gesinnung, d. h. Wertschätzung, die nicht der Befriedigung des Egoismus oder der Eitelkeit, nicht empfangenen Wohlthaten, empfangener oder erwarteter Anerkennung u. dgl., sondern einzig dem persönlichen Wesen des Freundes gilt, auf den Freund oder den Kreis der Freunde beschränkt bleibe.

Und endlich gilt Dasselbe rücksichtlich der Vaterlandsliebe. Vaterlandsliebe ist edel. Aber sie ist echt nur unter zwei Voraussetzungen. Einmal unter der Voraussetzung, daß ihre Bethätigung beginnt im engsten Kreise. Echte Vaterlandsliebe hebt notwendig an mit der Erfüllung der sittlichen Pflichten gegen mich selbst und den Nächsten. Vaterlandsliebe, Begeisterung für die Größe, die Ehre, die Freiheit des Vaterlandes ist eine hohle Schwärmerei, ein sich Berauschen in einem Begriff, einem Wort, einem unklaren Gedanken, oder sie ist etwas Schlimmeres, nämlich Heuchelei, wenn uns nicht zunächst die Größe, die Ehre, die Freiheit unserer selbst und der Menschen in unserer nächsten Umgebung am Herzen liegt.

Und die andere Voraussetzung ist die: Lieben wir wirklich das Liebens- und Achtungswerte an unserem Vaterlande — und,

was nicht liebens- und achtungswert ist, sollen wir nicht lieben — so müssen wir es lieben auch sonst in der Welt. Es ist unmöglich, daß diese Liebe aufhöre, da wo der Zufall die Pfähle mit den Farben unseres Landes in die Erde gerammt hat. Auch die wahre Vaterlandsliebe muß zuletzt sich selbst aufheben und erweitern zur Liebe zum Menschen.

Vaterlandsliebe schließt auch die Pflicht in sich, das Vaterland zu schützen gegen die Fremden, die ihm Böses ansinnen; wenn es sein muß, mit blutiger Notwehr. Aber diese Pflicht muß eine ernste sein; und ernst muß die Freude sein, wenn der Sieg gelungen ist. Nicht nur wegen des Schrecklichen, das wir erlitten sondern auch wegen des Schrecklichen, das wir gethan haben, wegen der Menschenleben, die wir vernichtet, der materiellen und sittlichen Güter, die wir zerstört haben. Ist einem Volke ein Krieg nicht aufgenötigt durch die sittliche Notwendigkeit der materiellen und moralischen Selbsterhaltung, und wird er nicht geführt mit dem Bewußtsein der ernsten sittlichen Pflicht, so ist er ein Verbrechen, das von dem Totschlag und der Beraubung eines Einzelnen nur dadurch sich unterscheidet, daß es Verbrechen eines Volkes wieder ein anderes Volk ist. Es giebt nun einmal für die Beziehung zwischen Völkern keine anderen sittlichen Normen als für die Beziehung zwischen Einzelnen. Völker sind eben viele Einzelne.

Und jeder einzelne Krieger macht sich der Teilnahme an einem solchen Verbrechen schuldig, der nicht in sich selbst von dem Bewußtsein jenes sittlichen Zweckes geleitet ist. Auch hier ist es sittliche Verblendung zu meinen, es könne ein Anderer die Verantwortung für das, was ich sehenden Auges thue, von mir nehmen. Nur ist freilich die Verantwortung derer, die mich zur Anteilnahme an solchem Verbrechen zwingen, größer. Man redet viel von Krieges- und Kampfeslust, von kriegerischer Begeisterung, und rühmt dergleichen. Aber jeder weiß, wie vielfach hier gar Anderes mit hineinspielt, als bewußtes Einsetzen der Persönlichkeit für einen sittlichen Zweck. Hierin allein aber besteht die „Tugend“ der Tapferkeit.

Endlich besteht noch ein fünfter, oder ein fünfter und sechster

sittlich bedeutsamer Gegensatz zwischen menschlichen Zwecken. Es ist der Gegensatz zwischen dem Erreichbaren und dem Unerreichbaren, bezw. demjenigen, dessen Erreichbarkeit geringere Sicherheit hat. Ich denke hier zunächst an dasjenige, was den Umständen gemäß erreichbar ist. Wir sollen die höchsten Ziele, auch wenn sie noch nicht verwirklicht werden können, doch als letzte Ziele festhalten. Aber wir sollen nicht die Kraft unseres Wollens und Thuns auf das Unerreichbare verschwenden. Es giebt eine Pflicht der Selbstzucht, auf dasjenige bewußt zu verzichten, was wir den Umständen gemäß nicht erreichen können. Dazu ist freilich Einsicht in die Natur der Umstände, Erkenntnis dessen, was unter diesen Umständen möglich ist, vorausgesetzt. Aber auch die Bemühung um solche Einsicht und solche Erkenntnis gehört zum sittlichen Wollen.

Andererseits ist es nicht minder Pflicht, daß wir für das unsere Kraft einsetzen, was wir gemäß unserer Beanlagung und zufolge der Stellung, die wir nun einmal in der Welt einnehmen, verwirklichen können, und auf dasjenige verzichten, was Andere besser zu leisten vermögen. Wären die Menschen einander gleich, dann gäbe es eine solche Verpflichtung nicht. Glücklicherweise sind sie ungleich. Und so besteht die Möglichkeit und damit die Pflicht einer Teilung in die sittlichen Aufgaben, der Einordnung der Menschen in ein sociales Ganze, in welchem jeder an seiner Stelle das, was er am besten vermag, zur Arbeit des Ganzen, zu seiner sittlichen Kulturaufgabe beiträgt.

Ich sagte Eingangs, die sittliche Ordnung der Zwecke stelle sich im einzelnen sittlichen Individuum dar als ein Organismus der Zwecke oder als ein System der auf Verwirklichung der Zwecke abzielenden Kräfte. Wir haben jetzt fünf oder sechs Richtungen kennen gelernt, in welchen diese Ordnung sich vollzieht. Dieselben sind bezeichnet durch den Gegensatz der unbedingten und der bedingten Zwecke; durch den Gegensatz der umfassenderen und der minder umfassenden Zwecke, in verschiedenem Sinne dieses Wortes; durch den Gegensatz zwischen Zwecken, die sich zueinander verhalten wie die Voraussetzung zur Folge; durch den Gegensatz der mir

persönlich näher liegenden und der mir ferner liegenden Zwecke; endlich durch den Gegensatz des Erreichbaren und des absolut oder relativ Unerreichbaren, sei es erreichbar bezw. unerreichbar nach Lage der Umstände, oder erreichbar bezw. unerreichbar nach meiner persönlichen Anlage und meiner Stellung in der Welt.

Ist nun dieser Organismus ein hemmungsloser oder kann er es sein? D. h. erscheint uns jederzeit, wenn verschiedene mögliche Zwecke sich gegenüberstehen, mit voller Sicherheit einer als der höhere, oder als derjenige, der dem anderen vorgehen muß? Giebt es mit anderen Worten keine für uns, auch unter Voraussetzung der ernstesten sittlichen Überlegung, unlösbaren sittlichen Konflikte?

Die Antwort muß lauten, daß es solche Konflikte allerdings geben könne. Ich sagte schon Eingangs des ersten Vortrages, der sichere Entscheid darüber, was in einem gegebenen Falle das sittlich Richtige sei, könne eine Einsicht erfordern, die die Grenzen möglicher menschlicher Einsicht überschreite. Jetzt müssen wir noch mehr zugestehen. Wir sahen: Zwecke können höhere sein, weil sie einen größeren Kreis von Menschen umfassen; und Zwecke können andererseits höhere sein, weil sie für einen Einzelnen oder für wenige eine *tiefergehende* oder *umfassendere* Bedeutung haben. Wenn nun Zwecke jener und Zwecke dieser Art konkurrieren, welcher Gesichtspunkt soll mir der wichtigere sein?

Dies ist *ein* möglicher Fall. Es ist aber unnötig, weitere Fälle auszuspinnen. Ein vollkommenes Wesen, das in alle Dinge eine vollkommene Einsicht besäße, dem jederzeit klar vor Augen stände, welche Bedeutung die Verwirklichung eines Zweckes für den sittlichen Gesamtbestand der Welt besitze, ein solches Wesen würde in jedem Falle sicher abzuwägen und das absolut Richtige zu finden vermögen. Aber wir sind keine solchen vollkommenen Wesen. Wir bleiben demnach der Möglichkeit des unlösbaren sittlichen Zweifels, also des sittlichen Irrtums ausgesetzt; ebensogut und aus gleichem Grunde, wie wir trotz ernstlichster *wissenschaftlicher* Bemühung dem Zweifel und Irrtum auf dem Gebiete der *Verstandeserkenntnis* nicht entgehen.

Dies wäre übler als es ist, wenn die Handlungen oder die einzelnen Willensentscheide der eigentliche Gegenstand der sittlichen

Beurteilung wären. Aber wir wissen, so ist es nicht. Sondern das eigentlich sittlich Wertvolle oder Unwerte ist der gesamte Mensch, die Gesinnung. Und das Gute der Gesinnung besteht nicht darin, daß wir das Rechte *treffen*, sondern darin, daß wir es ernstlich und ehrlich *wollen*. Irren wir trotzdem, und sehen dies ein, so werden wir den Irrtum beklagen; aber unser Gewissen spricht uns frei. Das Höchste, was vom Menschen gefordert werden kann, ist die *volle Gewissenhaftigkeit*.

Achter Vortrag.

Sociale Organismen.

(Familie und Staat.)

Der letzte der im vorigen Vortrag unterschiedenen sechs Punkte führt uns einen Schritt weiter. Indem das Individuum sich eingliedert in ein Ganzes aus Individuen, und da an seiner Stelle die seiner natürlichen Befähigung entsprechende Aufgabe erfüllt, entsteht ein anderer Organismus, als derjenige, von dem dort die Rede war: Nicht ein Organismus der Persönlichkeit, oder in der Persönlichkeit, sondern ein Organismus aus Persönlichkeiten; ein socialer Organismus, dazu bestimmt, im Zusammenwirken seiner Glieder, und im Gegensatz der Unter- und Überordnung derselben, die sittliche Aufgabe zu erfüllen, soweit sie Menschen zu erfüllen möglich ist.

Soll das mögliche Gute in der Welt geschaffen werden, so bedarf es dieses Zusammenswirkens und dieser Unter- und Überordnung. Die möglichste Verwirklichung des sittlichen Endzweckes ist gebunden an das Dasein des sittlich socialen Organismus. Der Aufbau und Ausbau desselben, und die Eingliederung des Individuums in denselben, ist also sittliche Pflicht. Weltflucht ist Flucht vor den Pflichten in der Welt. Sie ist also unsittlich.

Wir könnten nun hier gleich fragen: Welches ist der, d. h. welches ist der absolute sittliche Organismus. Darauf müßte die Antwort lauten: Derselbe ist notwendig ein Organismus der Menschheit, ein Weltstaat, wenn man lieber will, eine Weltkirche. In ihm sind die Regierenden die sittlich stärksten, innerlich reichsten und freisten, womit zugleich gesagt ist, daß sie die in höchstem Maße Einsichtigen sind. Wie sie, so erfüllt in diesem Weltstaat jeder frei, und mit vollem Bewußtsein des sittlichen Endzweckes, die Aufgabe, zu der er seiner Natur nach bestimmt und befähigt ist. Alle Güter, Macht, Ehre, Besitz, sind verteilt nach sittlichem Rechte; d. h. nach sittlicher Würdigkeit der Persönlichkeiten, und unter dem Gesichtspunkt der möglichsten Verwirklichung des Guten, d. h. der sittlichen Persönlichkeit, in der Welt.

Indessen dieser ideale Weltstaat oder diese ideale Weltkirche ist eben — ein Ideal. Wir können einen solchen absoluten sittlichen Organismus wünschen und müssen ihn wünschen; aber wir können ihn nicht „wollen", d. h. wir können nicht ihn jetzt ins Dasein rufen wollen. Wie im letzten Vortrag gesagt wurde: Es ist auch sittliche Pflicht, die Kraft des Wollens dem zuzuwenden, was erreichbar ist; erreichbar in dem Sinne, daß die gegebenen Umstände seine Verwirklichung ermöglichen. Die praktische Frage lautet auch hier nicht: Was ist das Vollkommenste? sondern: Was ist das erreichbar Beste?

Anderseits ist aber auch jener absolute sittlich-sociale Organismus nicht damit erschöpfend bezeichnet, daß man sagt, es trage in ihm jeder einzelne an seiner Stelle zum sittlichen Gesamtzweck bei. Dieser absolute sittliche Organismus kann nicht ein Organismus aus freien Individuen, im übrigen aber eine ungegliederte Masse sein. Sondern die Masse der Individuen muß auch weiterhin sich gliedern. Der absolute Organismus muß wiederum relativ selbständige Organismen in sich schließen; diese wiederum andere u. s. w. Oder umgekehrt gesagt: Individuen müssen sich zusammenschließen zu niedrigeren, diese zu höheren Einheiten. Erst die höchste Einheit kann durch jenen Weltstaat repräsentiert sein.

Die Notwendigkeit, daß es so sei, ergiebt sich schon aus allerlei natürlichen Umständen: Räumliche Nähe und räumliche Ferne;

Unterschiede in den Bedingungen des Verkehrs; Gleichheit und Verschiedenheit der materiellen Lebensbedingungen, der Rassen- und Volkseigentümlichkeiten, der Sprache; allerlei historisch gewordene Arten der Übereinstimmung und des Gegensatzes, die nicht beliebig aufgehoben werden können; andererseits die natürliche Notwendigkeit der Verbindung vieler zum gleichen Zweck und der Teilung der Massen in die verschiedenen Zwecke, — alle solche Dinge wirken verbindend, Menschen zu einem engeren oder weniger engen Ganzen zusammenschließend, andererseits solche Ganze trennend. Liegt es in der Natur eines Gegensatzes, daß das Gegensätzliche zu einer vollkommeneren Einheit sich zu ergänzen vermag, so kann der Gegensatz selbst einheitbildend wirken.

Der fundamentalste und am tiefsten in der menschlichen Natur gegründete Gegensatz, zugleich ein Gegensatz, der auf das Bestimmteste auf eine solche Ergänzung hinweist, ist zweifellos der geschlechtliche Gegensatz. Indem die Ergänzung sich vollzieht, entsteht die elementarste und zugleich die innigste Einheit zwischen Individuen, die Familie.

Ich untersuche hier nicht, welche Stellung in den ersten Anfängen der geschichtlichen Entwickelung sozialer Organismen die Familie eingenommen haben mag, oder wie wir uns die „Urfamilie" zu denken haben. Wie es immer damit sich verhalten mag, in jedem Falle ist die Familie der einfachste in der menschlichen Natur gegründete soziale Organismus, eine Art lebendiger Zelle in den größeren Menschheitsorganismen.

Die Familie beruht auf der Ehe. Was ist die Ehe? Diese Frage hat hier keinen juristischen, sondern einen lediglich ethischen Sinn. Indem wir sie stellen, wollen wir nicht wissen, unter welchen Bedingungen die Ehe da oder dort staatlich legalisiert oder kirchlich sanktioniert erscheine, sondern worin ihr eigenes Wesen bestehe. Wir wollen nicht wissen, was die Ehegatten irgendwie rechtlich oder statutarisch, sondern was sie innerlich aneinander binde.

Stellen wir die Frage so, dann ist die Ehe zunächst, allgemein gesagt, ein sinnlich-sittliches Geschlechtsverhältnis Was sie konstituiert, ist die geschlechtliche Liebe.

Aber hiermit ist sofort ein Problem bezeichnet. Ist die geschlechtliche Liebe, ist also die Ehe ihrem inneren Wesen nach, ein sinnliches und daneben ein sittliches Verhältnis der Geschlechter zu einander? Oder ist sie Beides in Einem? Sind das sinnliche und das sittliche Verhältnis zwei voneinander unabhängig bestehende Thatsachen, oder sind sie zwei untrennbare Seiten einer und derselben Sache? Wie ist es hiermit sittlicherweise bestellt? Wie soll es damit bestellt sein?

Ich bestimme den Sinn dieser Frage genauer: Zweifellos ist die allgemeine thatsächliche Basis der Ehe, oder das, was die Ehe zunächst thatsächlich konstituiert, das sinnliche Geschlechtsverhältnis. Wir fordern aber, daß die Ehe zugleich ein sittliches Verhältnis sei.

Diese Forderung nun könnte einen doppelten Sinn haben. Entweder die Meinung ist, das sittliche Verhältnis solle zu dem sinnlichen als etwas Neues und Selbständiges, zugleich natürlich Höheres, hinzutreten, so wie überhaupt im Menschen zum Sinnlichen „Sittliches" d. h. Geistig-Sittliches hinzutreten soll; konkreter gesagt etwa so, wie der Mensch außer dem Nahrungstrieb auch ästhetischen und intellektuellen Bedürfnissen Raum geben soll. In diesem Falle wird dem sinnlichen Moment der Ehe eine selbständige Berechtigung zuerkannt; es wird dem sinnlichen Zug der Geschlechter das Recht zugesprochen, auch für sich und ohne das sittliche Moment sich zu verwirklichen, sowie wir dem Nahrungstrieb ein selbständiges Recht der Bethätigung zugestehen, und nicht etwa verlangen, daß er immer an ein ästhetisches oder intellektuelles Bedürfnis gebunden erscheine, also nur Hand in Hand mit einem solchen sich bethätige.

Oder aber die Forderung hat den Sinn, es solle der sinnliche Zug der Geschlechter zueinander, jedesmal wo er Macht gewinne und ein Recht der Bethätigung beanspruche, in sich selbst versittlicht sein; die Meinung ist, dieser sinnliche Zug oder Trieb sei so, wie er sein solle, nur wenn und soweit er an das sittliche Moment gebunden sei. Damit wird diesem Zug oder Trieb ein selbständiges Daseinsrecht, oder ein Recht auch als bloßer sinnlicher Zug oder Trieb sich Geltung zu verschaffen, abgestritten.

Nehmen wir nun, zunächst versuchsweise, an, das Letztere sei die Meinung. Es bestehe also die Forderung, das sinnliche Moment des geschlechtlichen Verhältnisses solle jederzeit an das sittliche Moment gebunden sein, derart, daß es immer nur in Einheit mit diesem oder unter der Voraussetzung seines gleichzeitigen Daseins zur Verwirklichung gelange. Dann fragt es sich: Welches Recht besteht für eine solche Forderung?

Darauf kann die Antwort nur in einer einzigen Weise gegeben werden. Die Frage, was sein soll, davon haben wir uns schon früher überzeugt, ist allemal eine Thatsachenfrage. Etwas soll sein, oder ist sittlich gefordert, dies heißt jederzeit: Es ist so, und ist notwendig so, in dem Maße, als wir Menschen, d. h. ganze Menschen sind, also Menschen, in denen alles positiv Menschliche in voller Kraft gegeben ist und wirkt, und alles höhere Menschliche umso wirksamer ist, je mehr es ein höheres Menschliche ist, d. h. je höhere Bedeutung es für den gesamten Menschen und sein volles positives Menschsein besitzt.

Demgemäß ist auch die Frage nach der Weise, wie in uns der sinnlich geschlechtliche Zug auftreten und zur Wirkung gelangen solle, gleichbedeutend mit der Thatsachenfrage: Wie ist es hiermit thatsächlich und notwendig bestellt, wenn oder soweit wir solche ganze Menschen sind?

Auf diese Thatsachenfrage nun kann die Antwort nicht etwa gegeben werden durch bloße social-utilitaristische Erwägungen. Gewiß finden solche Erwägungen hier ihre Stelle. Das freie Walten des nackt sinnlichen Zuges hat oder hätte sociale Folgen, die dem sittlichen Menschen nicht bedeutungslos sein können. Vor allem die Frau, die ohne das sittliche Band der Ehe jenem Zuge folgt, glauben wir in ihrer sittlichen Würde vermindert oder vernichtet. Aber damit wiederholt sich nur unsere Frage: Warum urteilen wir so? Welchen sittlichen Rechtsgrund haben wir dafür?

Oder man weist auf die socialen Folgen für die Nachkommenschaft, die einem nur sinnlichen Geschlechtsverhältnis entstammt; auf die Ächtung, welche die „Gesellschaft" in ihrer Gedankenlosigkeit und auch wohl sittlichen Roheit von den Eltern auf das unschuldige Kind überträgt. Oder man erinnert an den sittlichen

Schaden, der dem Kinde aus dem Mangel des sittlichen Verhältnisses zwischen den Eltern erwachsen müsse. Indessen damit würde das sittliche Recht oder Unrecht des lediglich sinnlichen Verhältnisses vom Zufall des Daseins einer solchen Nachkommenschaft abhängig gemacht.

Und damit können wir uns nicht zufrieden geben. Es ist keine Frage: Das ausschließlich sinnliche Geschlechtsverhältnis wird auch *als solches* verurteilt. Ob von allen, oder von vielen, und von wie vielen, ist hier zunächst gleichgiltig. Es genügt, daß wir solcher Verurteilung da und dort thatsächlich *begegnen*. Und dies nötigt uns zu der Frage, mit welchem sittlichen *Rechte* dieselbe geschehe. Offenbar liegt darin aber zugleich die Frage eingeschlossen, *ob* oder *wieweit* sie mit sittlichem Rechte geschehe.

Wie gesagt: Diese Frage ist eine Thatsachenfrage. Es ist aber eine jedermann *bekannte* Thatsache, die hier zunächst in Betracht kommt. Schon im Tierreiche ist der sinnliche Zug der Geschlechter zueinander gebunden an *ästhetische* Momente. In jedem Falle verhält es sich so beim *Menschen*. Jugendliche Schönheit, Anmut, das Sympathische der gesamten Erscheinung und der äußeren Weise eines Menschen, sich zu geben, wecken diesen Zug oder Trieb. Umgekehrt wird derselbe durch ästhetisches *Mißfallen beeinträchtigt* oder *zerstört*.

Die volle Bedeutung dieses Umstandes verstehen wir, wenn wir uns an Thatsachen erinnern, die bereits früher angedeutet wurden. Das bezeichnete ästhetische Moment ist nicht ein lediglich *äußerliches*. Das Wohlgefallen an der menschlichen äußeren Erscheinung, der unmittelbare „sympathische" Eindruck eines Menschen, haftet nicht an dieser äußeren Erscheinung als solcher, sondern an dem, was wir in dieselbe hineinlegen, an dem Inneren, dem persönlichen Leben, mit dem uns die Formen erfüllt scheinen. Wie das Gefühl für den Reiz der Natur, ebenso, nur in sehr viel unmittelbarerer Weise, ist das Interesse, das an der äußeren Erscheinung eines Menschen haftet, beglückendes Gefühl der Sympathie mit solchem *Leben*.

Das Leben nun, mit dem uns die Formen des menschlichen Körpers erfüllt scheinen, und das den Gegenstand dieses Sym-

pathiegefühles ausmacht, ist zunächst — auch davon war schon die Rede — sinnliches oder sinnlich animalisches Leben. Die äußere Erscheinung, so sagte ich an früherer Stelle, spiegelt uns die Kraft oder Zartheit, die Gesundheit, Geschmeidigkeit, die Raschheit oder Ruhe des in ihren Formen wirklich oder scheinbar pulsierenden Lebens, gegebenenfalls das Knospende, Blühende, Schwellende desselben. Wir verspüren in uns, kurz gesagt, angesichts der schönen oder „sympathischen" äußeren Erscheinung des Menschen ein beglückendes allgemeines Lebensgefühl. Wir verspüren oder erleben es „in einem Anderen", oder vermöge eines Aktes der Hineinversetzung in die sinnliche Erscheinung eines Anderen.

Dies genügt doch nicht. Das allgemeine Lebensgefühl, von dem ich hier rede, ist von vornherein gar nicht denkbar als bloß sinnlich animalisches, oder als bloßes Gefühl körperlichen Lebens. Der allgemeine Rhythmus des körperlichen Lebens, wie er in der äußeren Erscheinung des Menschen sich uns spiegelt, kann nicht umhin unmittelbar zugleich als ein Rhythmus des gesamten Lebens, als eine Weise des Daseins und Sichfühlens der gesamten Persönlichkeit zu erscheinen. Von einer bestimmt gearteten, kraftvollen oder zarten, so oder so sich fühlenden Gesamtpersönlichkeit also giebt uns die schöne oder sympathische äußere Erscheinung eines Menschen einen Eindruck; eine solche Gesamtpersönlichkeit erleben wir, in dem Akte der Selbstversetzung in diese Erscheinung, in uns innerlich mit. Sie ist der Gegenstand unserer Sympathie. Nur daß das sinnlich animalische Leben dabei zunächst die Basis bildet.

Und auch dies sagt zu wenig. Der Eindruck speciellerer Lebensinhalte, von höherer, unmittelbar geistig-sittlicher Art gesellt sich zu diesem Eindruck einer allgemeinen Weise des persönlichen Daseins und Sichfühlens hinzu, und bildet damit eine Einheit. Wir sahen ehmals: Vor allem Auge und Mund, weiterhin überhaupt die Bildung des Gesichtes, sind in unmittelbarer Weise Spiegel der „Seele" oder eines Geistig-Sittlichen im Menschen. Stolz und Demut, Trotz und Hingebung, Liebe und Haß, geistige Lebendigkeit dieser oder jener Art, schließlich alles, was der menschlichen Persönlichkeit einen positiven Inhalt giebt,

prägt sich in allgemeinen oder specielleren Zügen in der äußeren Erscheinung des schönen oder uns sympathischen Menschen aus.

Und dazu kommt noch dies: Jede Bewegung, jede Weise des äußeren Gebahrens, jede Miene und Gebärde, jedes gesprochene Wort verstärkt und vermannigfaltigt diese Sprache und bereichert unsere Sympathie.

So verhält es sich, ohne daß wir uns darüber Rechenschaft zu geben brauchen, ja ohne daß wir auch nur im Einzelnen uns Rechenschaft darüber zu geben im stande sind. Vielleicht erscheint darum diesem oder jenem die vorgebrachte Anschauung unglaublich: Er verstehe nicht, wieso aller Eindruck der sinnlichen Erscheinung des Menschen auf solchen Momenten beruhen solle. Dies hindert doch nicht, daß es sich zweifellos so verhält. Die äußere Erscheinung des Menschen wäre für uns die gleichgiltigste Sache von der Welt, wenn wir nicht, auf Grund der Erfahrung, dazu gelangt wären mit den Formen, und jeder Weise des Menschen äußerlich sich darzustellen, überall die Vorstellung eines daran gebundenen animalischen und geistigen Lebens aufs Engste und völlig untrennbar zu verbinden.

Erst daraus erklärt es sich, daß die äußere menschliche Erscheinung eine so tiefgehende Wirkung in uns erzeugen, daß sie uns als etwas so Erhabenes, Göttliches erscheinen, und uns so ganz erfüllen kann.

Und erst daraus erklärt sich nun auch die Bedeutung des ästhetischen Momentes oder des unmittelbaren äußeren Eindruckes für den Zug der Geschlechter zu einander. Indem dieser Zug an das ästhetische Moment, oder den unmittelbaren äußeren Eindruck, an Jugendschönheit, Anmut, Reiz der Gesamterscheinung, an das unmittelbar und vielleicht völlig rätselhaft Sympathische der Art, wie eine Persönlichkeit äußerlich sich giebt, gebunden ist, ist er kurz gesagt an jene Persönlichkeitsinhalte gebunden. Er ist ein Zug zu dem gesamten animalischen und geistig-sittlichen Wesen, so wie es in dem Äußeren der Persönlichkeit sich darstellt oder darzustellen scheint.

Ich sage hier mit Bedacht: Wie es sich darin „darstellt oder darzustellen scheint". Damit ist zugegeben, daß ja freilich die

innere Persönlichkeit, die uns in der äußeren Erscheinung eines Menschen entgegentritt, nicht in allen Zügen durchaus mit der wirklichen Persönlichkeit übereinzustimmen braucht. Einem schönen Äußern kann ein wenig schönes oder ein armes Innere entsprechen. Die Sympathie mit einer Persönlichkeit, die der äußere Eindruck entzündet hat, hält vielleicht nicht Stich angesichts der wirklichen Persönlichkeit. Soweit aber dies der Fall ist, korrigiert eben die Erkenntnis vom wahren Wesen der Persönlichkeit unser Bild von derselben. Und je lebendiger und sicherer diese Erkenntnis ist, je mehr wir also angesichts eines Menschen — nicht durch den Schein oder äußeren Eindruck uns täuschen lassen, sondern unmittelbar sein wahres Wesen uns vor Augen steht, um so sicherer erscheint dann durch dieses wahre Wesen unsere Sympathie, also auch der an diese gebundene sinnliche Trieb oder Zug, bedingt.

Damit ist dann das sinnlich-sittliche Verhältnis der geschlechtlichen Liebe zu einem Zug zur ganzen Persönlichkeit und ihrem gesamten thatsächlichen Wesen geworden, zu einem Habenwollen dieser Persönlichkeit mit ihrem vollen Persönlichkeitsinhalt, zum Streben nach dem Besitz des ganzen physisch-geistigen Wesens, zu einem Ineinanderfließen der ganzen Menschen. Den letzten Grund dieser Einheit des Sinnlichen und Geistig-Sittlichen vermögen wir nicht aufzudecken. Sie ist eine Thatsache und zugleich eines der tiefsten Geheimnisse der menschlichen Natur, eine wahre „unio mystica“. Kein Wunder, wenn diese Thatsache der Menschheit ewig interessant bleibt, wenn sie vor allem das unerschöpflichste Thema der Kunst bezeichnet.

Doch fehlt uns zur Charakteristik dieser Thatsache noch ein wesentliches Moment. Der geschlechtliche Zug, von dem ich hier rede, ist ein Zug zum anderen Geschlecht. Und die Sympathie, an die er gebunden erscheint, Sympathie mit etwas relativ anderem, als ich es in mir selbst finde. Ich bezeichnete sie bereits als eine Ergänzung. Darin liegt ein neues Problem, obzwar ein leichter verständliches.

Überall finden wir im menschlichen Wesen Gegensätze, entgegengesetzte Weisen, wie Menschen innerlich sich fühlen und bethätigen

können, Gegensätze des „Rhythmus“ oder des „Wellenschlages“ des inneren Geschehens, Kontraste in der „Klangfarbe“ menschlicher Lebensbethätigungen. Es giebt im Menschen das „Strenge“ und das „Zarte“, das „Starke“ und das „Milde“. Es giebt in ihm das Herrische und das sich Hingebende, den Zug zu leichteren, lebhafteren, stürmischeren Erregungen und den Zug zur Ruhe und Stille, das Hinneigen zum klar Bestimmten und Konkreten, und zum gefühlsmäßig Unbestimmten und Allgemeinen, zur Ausweitung ins Große und zum liebevollen Versenken ins Kleine ꝛc. Alle diese Weisen der inneren Bethätigung sind gleich menschlich und in gleicher Weise zum vollen Bild des Menschen gehörig. Und alle Menschen sind in gewissem Grade auf diese einander entgegengesetzten Weisen der Bethätigung zumal angelegt oder abgestimmt. In allen ist für diese entgegengesetzten Weisen des inneren Geschehens das Bedürfnis und die Möglichkeit vorhanden.

Zugleich aber giebt es im Menschen jedesmal eine allgemeine Richtung seines Gesamtwesens, eine physische und geistige Gesamtorganisation, die mehr oder minder einseitig ist, und je nach ihrer Eigenart die einen oder die anderen der genannten einander entgegengesetzten Weisen der Bethätigung begünstigt. Ich zeige mich etwa im Ganzen als eine herrische Natur. Dies heißt nicht, daß in mir der entgegengesetzte Zug völlig fehle. Sondern nur dies ist damit gesagt, daß dieser Zug vermöge der Gesamtrichtung meines Geistes nicht in gleicher Weise von mir aus, solange ich nur mir und dieser meiner eigenen Gesamtorganisation überlassen bin, sich verwirklichen kann. Es wird im Akkord meines Wesens dieser Ton niedergehalten. Es wird diese Saite meines Inneren am vollen Ausklingen verhindert.

Eine solche Einseitigkeit nun liegt auch in dem männlichen und dem weiblichen Wesen. Sie liegt in der gesamten physischen und geistigen Organisation der beiden Geschlechter. Die dadurch bedingte verschiedenartige Stellung im Leben steigert noch diese Einseitigkeit. Darum liegt doch im Mann das Weibliche, im Weib das Männliche, nur eben als ein Zug, der in ihnen selbst, oder solange sie in sich selbst beschlossen bleiben, nicht zu freier Verwirklichung gelangen kann.

Überall nun aber, wo im Menschen solche Einseitigkeit sich findet, besteht die Möglichkeit einer Ergänzung durch „Sympathie.“ Was der Mensch nicht unmittelbar in sich sein kann, das vermag er zu sein in Anderen. Darin besteht ja eben die Sympathie: Sie ist, ich wiederhole, Erleben unserer selbst in einem Anderen.

Und es giebt hier ein Gesetz des Kontrastes, das besagt, daß eben dasjenige, was in uns ist, aber vermöge der Gesamtorganisation unseres Wesens von uns selbst aus nicht sich zu verwirklichen vermag, mit besonderer Begier nach Verwirklichung drängt, wenn uns Gelegenheit gegeben ist, es in einem Anderen zu erleben. Je stärker in uns ein Zug menschlichen Wesens ist, und je bestimmter er doch zugleich durch die Einseitigkeit unseres eigenen Gesamtwesens niedergehalten wird, desto stärker wird der Drang, ihn im Akte der Sympathie, also Fremdes miterlebend, zu verwirklichen und in solchem Miterleben seiner Verwirklichung froh zu werden. Wir können allgemein sagen: Was uns Menschliches außerhalb unserer selbst begegnet und unserem Miterleben sich darbietet, übt auf uns die höchste Wirkung — nicht dann, wenn es auch schon in unserem eigenen, sich selbst überlassenen Wesen jederzeit frei sich auswirken kann und auswirkt, sondern wenn es in uns ist als zurückgehaltener Drang, als unerfülltes Bedürfnis, das jetzt im Miterleben des Fremden frei wird und zur Erfüllung gelangt.

Ich sagte ehmals vom Kunstwerk, daß es uns bereichere, ausweite, über uns selbst hinaushebe. Wir erlebten in ihm, so meinte ich, uns selbst, nicht so wie wir sind, sondern wie wir sein könnten; wir finden darin das Ich „unserer Sehnsucht.“ Dies Ich ist ein Ich unserer Sehnsucht, weil und soweit unser eigenes Wesen darauf hinweist, und wir es doch aus uns selbst, oder in unserem eigenen, auf sich beschränkten Wesen nicht verwirklichen können.

Die gewaltige Kraftentfaltung eines Bauwerkes etwa übersteigt unser Maß. Dennoch erleben wir sie in uns, indem wir das Bauwerk genießen. Das Bauwerk erst macht eben diesen Zug in uns frei und bringt ihn zur Verwirklichung. In solchem Genießen unserer selbst über die Grenzen unseres eigenen Gesamtwesens hinaus vollendet sich, wie wir schon sahen, erst das Wesen der ästhetischen Sympathie.

In höchstem Maße aber nun wird unser Wesen bereichert und über seine Schranken hinaus erweitert durch das Miterleben des fremden Wesens, das mit unserem eigenen Gesamtwesen in Kontrast steht. Und sofern es keinen größeren seelischen Kontrast giebt, als den der Geschlechter, giebt es keine höhere Sympathie als diejenige, die in der geschlechtlichen Liebe eingeschlossen liegt.

Damit ist nun erst das eigentümliche Wesen der geschlechtlichen Liebe völlig bezeichnet. Sie ist der sinnlich-sittliche Trieb und Genuß der Ergänzung. Es ist keine Redewendung, sondern der Ausdruck einer Thatsache, wenn man die Ehe, oder das, was ihr sittliches Wesen ausmacht, als eine Vereinigung zweier Hälften zu einem Ganzen bezeichnet. Nur muß hinzugefügt werden, daß die beiden Hälften sich innerlich zum Ganzen vereinigen können, nur soweit jede der Hälften in sich selbst im tiefsten Grunde das Ganze ist, zugleich aber durch die in ihrem Gesamtwesen liegende Schranke verhindert ist, als dies Ganze sich zu bethätigen. Es ist also diese Sympathie oder die Liebe zwischen Mann und Weib, ebensowohl Anziehung des Gleichartigen, wie des Entgegengesetzten. Sie ist Anziehung des Gleichartigen, aber in verschiedene und entgegengesetzte Richtung Gedrängten und demgemäß zur einseitigen Ausprägung Gebrachten. Der vollste Mensch, und derjenige, der zugleich in ausgesprochenstem Maße Mann oder Weib ist, wird der intensivsten geschlechtlichen Liebe fähig sein.

Damit nun gewinnt endlich auch jene „Bindung“ des sinnlichen an das sittliche Moment des geschlechtlichen Verhältnisses ihren volleren Sinn: Sie ist Bindung des sinnlichen Zuges an den Zug oder Trieb zu diesem eigenartigen und ergänzenden Miterleben eines Persönlichkeitsinhaltes, wie dasselbe eben in dieser besonders gearteten Sympathie mit einer Person des anderen Geschlechtes stattfindet.

Es leuchtet nun aber ein: Je tiefer in unserer Natur der Drang nach höherem und höchstem Persönlichkeitsinhalte ist, je weniger uns, unserem eigenen Wesen zufolge, ein niedriger und armer Persönlichkeitsinhalt genügt, oder je mehr uns der Mangel eines solchen spürbar ist, d. h. schließlich, je sittlich höhere Naturen

wir sind, umso höheren und vor allem geistig-sittlichen Persönlichkeitsinhalt müssen wir auch von oder innerhalb jener eigenartigen Sympathie, wie sie die geschlechtliche Liebe darstellt, fordern.

Und sofern oder soweit jenes oben besprochene natürliche Gebundensein des sinnlichen Zuges der Geschlechter an diese Sympathie stattfindet, müssen wir sagen: Jemehr überhaupt wir unserer Natur zufolge höheren und höchsten Persönlichkeitsinhalt fordern, oder je sittlich höher, reicher und feiner organisierte Naturen wir sind, desto mehr muß in uns der sinnliche Zug zugleich die Forderung der Befriedigung höherer geistig-sittlicher Bedürfnisse oder die Forderung einer geschlechtlichen Sympathie und eines persönlichen Bandes von solchem höheren geistig-sittlichen Inhalte unmittelbar in sich schließen.

Ich sage hier mit Bedacht: sofern und „soweit" jenes Gebundensein stattfindet. Damit will ich schon hier andeuten, daß dies Gebundensein nicht notwendig in jedem Menschen in gleichem Grade stattzufinden brauche. Davon will ich nachher genauer reden. Einstweilen sehe ich von solchen möglichen Unterschieden in der Natur des Menschen ab, nehme also zunächst an, es sei der Grad dieses Gebundenseins überall derselbe.

Unter dieser Voraussetzung nun gilt von dem oben Gesagten notwendig auch das Umgekehrte: Je weniger der sinnlich geschlechtliche Zug in einem Menschen unmittelbar das Bedürfnis und die Forderung eines höheren sittlichen Verhältnisses in sich schließt, je mehr also der sinnliche Zug Macht gewinnen kann ohne eine innere Beziehung und Bindung der Persönlichkeiten von höherer oder tieferer geistig-sittlicher Art, desto mehr müssen wir annehmen, daß in diesem Menschen überhaupt der Drang nach sittlichem Lebensinhalt schwach, die Persönlichkeit also sittlich niedriger geartet ist.

Hierin liegt dann das eigentlich Böse der Hingabe an den sinnlichen Zug ohne das gleichzeitige Dasein eines höheren sittlichen Bandes. Dieselbe ist böse als Symptom des mangelnden höheren sittlichen Bedürfnisses, als Zeichen also eines Mangels in unserem Wesen. Sie ist mit einem Worte böse in dem Sinne, in dem überhaupt Böses in der menschlichen Natur sich findet. Wir haben ja zur Genüge gesehen: Das Böse in uns ist überall

Mangel, Schwäche, Verkümmerung. Sittlich gefordert ist überall die Überordnung des Höheren über das Niedrigere, des Sittlichen über das Sinnliche. Der sinnliche Zug oder Trieb der Geschlechter zu einander kann aber, soweit jene natürliche Einheit oder jenes natürliche Gebundensein des sinnlichen Zuges an die höheren und höchsten sittlichen Bedürfnisse des Menschen besteht, ohne Befriedigung solcher Bedürfnisse Macht gewinnen nur unter der Voraussetzung, daß diese sittlichen Bedürfnisse an sich geringe Kraft besitzen, oder relativ, d. h. im Vergleich mit der Stärke des sinnlichen Triebes verkümmert sind.

Ich sagte soeben und sagte schon oben: soweit jene natürliche Einheit oder jenes natürliche Gebundensein besteht. Darin liegt eine Einschränkung des vorhin Gesagten. Die zuletzt aufgestellte Behauptung gälte völlig allgemein und für alle Menschen in gleicher Weise, wenn diese Einheit bei allen Menschen in gleichem Maße vorläge. Es ist aber zunächst denkbar, daß dies nicht so ist, sondern daß diese Einheit bei den verschiedenen Individuen bald inniger, bald loser ist. Es könnten in einem Individuum der sinnliche Zug und das Bedürfnis nach sittlichem Persönlichkeitsinhalte relativ nebeneinander bestehen. Und es könnte demnach auch in ihm der sinnliche Zug in höherem Maße unabhängig von dem höheren sittlichen Bedürfnis Macht haben und zur Verwirklichung drängen, ohne daß daraus in gleichem Maße wie bei anderen Individuen auf eine sittlich niedrigere oder ärmere Natur geschlossen werden dürfte. Soweit dies der Fall wäre, erschiene dann auch, von nachher zu Erwähnendem abgesehen, diese selbständige Macht des sinnlichen Zuges sittlich minder tadelnswert.

In der That nun ist kein Zweifel, daß dies Denkbare zutrifft. Und es ist wichtig, daß wir dies beachten. Nur so können wir vor der Messung aller mit gleichem Maße und damit vor ungerechter Beurteilung und Verurteilung geschützt sein.

Gewiß soll ja der sinnliche Zug, von dem wir hier reden, jederzeit an das Dasein eines sittlichen Verhältnisses, und eines sittlichen Verhältnisses der höchsten Art, gebunden sein. Sittlich gefordert ist überall das Höchste, dessen der Mensch fähig ist. Jeder Zug im Menschen soll die höchste sittliche Gestalt annehmen, die

er annehmen kann. Alles Sinnliche insbesondere, das seiner Natur nach fähig ist, versittlicht, an ein Sittliches gebunden und damit selbst in eine höhere sittliche Sphäre gerückt zu sein, soll dies durchaus und im höchsten Maße sein. Wo dies nicht der Fall ist, fehlt dem Menschen etwas, das ihm sittlichen Wert verleihen würde; es ist an dieser Stelle seines Wesens ein Mangel, ein Negatives, dessen er sich, wie alles Negativen, nicht etwa rühmen darf. Er ist, in diesem bestimmten Punkte, nicht stark, sondern schwach, steht nicht sittlich hoch, sondern sittlich niedrig.

So ist auch speziell der sinnliche Zug der Geschlechter, wenn ihm der höhere geistig-sittliche Inhalt fehlt, in jedem Falle ein Nichtseinsollendes, nicht an sich, aber sofern in ihm eben dieser höhere, ihn unmittelbar versittlichende Inhalt fehlt.

Aber etwas anderes als das sittliche Urteil über einen Punkt im Wesen einer Persönlichkeit, ist das Urteil über die ganze Persönlichkeit. Und mit Bezug hierauf gilt das oben Gesagte: Verhält es sich bei einem Menschen so, daß in ihm seiner Natur zufolge das geschlechtlich Sinnliche weniger eng und unmittelbar an das Sittliche gebunden ist, oder daß beide in ihm von einander unabhängiger bestehen, so kann ein solcher Mensch in höherem Maße der Macht eines im Ganzen sinnlicheren Zuges unterliegen, und dabei doch, — trotz des Mangels, der ihm ebendamit, nach dem soeben Gesagten anhaftet, — im übrigen einen hohen sittlichen Persönlichkeitsinhalt haben, also als ganze Persönlichkeit sittlich hoch stehen.

Hierhin nun gehört vor allem die oben bemerkte Thatsache, daß uns das Weib in höherem Maße als der Mann, oder der Mann in geringerem Maße als das Weib, durch Hingabe an den sinnlichen Zug, ohne den Hintergrund eines mit höherem Inhalt erfüllten sittlichen Verhältnisses, in ihrem gesamten sittlichen Wesen herabgewürdigt oder in ihrer Menschenehre geschädigt erscheint.

Diese Thatsache kann nicht des inneren Grundes entbehren. Der Grund dafür kann aber nur dieser sein: Erfahrung scheint zu zeigen, daß in der That im Weibe in höherem, beim Manne in geringerem Maße, jenes Gebundensein des sinnlichen Zuges an

das sittliche Bedürfnis, jene natürliche Einheit beider, stattfindet; daß mit anderen Worten beim Weibe die geschlechtliche Seite ihres Wesens in höherer, unmittelbarer, zwingenderer Weise in das Ganze der Persönlichkeit verwachsen ist, während beim Manne in höherem Maße ein Nebeneinander jener Seite seines Wesens und der übrigen Persönlichkeit stattfindet.

Daraus nun folgt das Doppelte: Einmal, daß in dem Maße als das Weib überhaupt einen tieferen geistig-sittlichen Inhalt in sich trägt, auch seine Hingabe an ein Individuum des anderen Geschlechtes in besonderem Maße von diesem ganzen Inhalte erfüllt sein, daß also seine Liebe in besonderem Maße die ganze Tiefe seines Wesens ausfüllen, alle Interessen in ihren Dienst stellen oder unter diesen einen Gesichtspunkt rücken wird; daß das Weib in einem Sinne, wie es der natürlichen Bestimmung des Mannes widerspricht, ganz Liebe und „nur" Liebe sein kann; daß sie dem Manne, dem sie einmal angehört, ganz angehört und ganz angehören will, in einem Sinne, in dem der Mann dem Weibe niemals angehört, und seiner Naturbestimmung, und demnach auch seiner sittlichen Bestimmung zufolge, niemals angehören kann.

Und es ergiebt sich daraus andererseits das Umgekehrte: Daß der geschlechtliche Zug ohne solchen tieferen und tiefsten Persönlichkeitshintergrund und tiefere, gemütlich-sittliche Beziehung, also ohne der Anspruch eines die Persönlichkeiten sittlich bindenden Bandes, beim Weibe in höherem Grade als beim Manne nur insoweit Macht gewinnen kann, als bei ihm die tiefere gemütlich-sittliche Anlage und demnach das Bedürfnis nach sittlichem Persönlichkeitsinhalt überhaupt fehlt oder geringere Stärke besitzt. Mit einem Worte, die in höherem Maße sinnliche, oder negativ gesagt, die in minderem Grade durch das Dasein eines sittlichen Bandes bedingte Hingabe ist beim Weibe in höherem Grade Symptom des Mangels, nicht blos an einem Punkte seines Wesens, sondern seines ganzen Wesens, ein Herabsteigen von der ganzen sittlichen Höhe des Weibes, eine Nichtigkeitserklärung der ganzen Persönlichkeit.

Nicht mit Unrecht meinen wir darum, daß die weibliche Ehre, daß der spezifische Adel des Weibes vorzugsweise an diesem Punkte seines Wesens in Frage stehe, während uns die Ehre des Mannes

in höherem Grade noch an Anderes gebunden scheint. So muß es sein, wenn die Voraussetzung zutrifft, d. h. wenn es im weiblichen Wesen liegt, daß bei ihm mehr als beim Manne der geschlechtliche Zug, wo er einmal gegeben ist, ein Zug der ganzen Persönlichkeit ist. Das Weib, das in der geschlechtlichen Beziehung zum Mann die Forderung des sittlichen Inhaltes und Rechtes dieser Beziehung preisgiebt, ist, absolut gesprochen, nichts mehr. Der Mann kann im entsprechenden Falle in höherem Grade noch Etwas sein. Er ist minder erniedrigt.

Dazu kann noch ein Umstand hinzugefügt werden, der sich daraus ergiebt. Daß um des bezeichneten Sachverhaltes willen das Weib, das ohne höheren sittlichen Trieb und höheres sittliches Recht dem sinnlichen Zuge folgt, in höherem Grade verurteilt wird, bedeutet an sich für dasselbe eine durch die Gesellschaft ihm gesetzte, schützende Schranke, und zieht zugleich nach sich, daß ihm ein besonderer thatsächlicher Schutz oder eine besondere thatsächliche Einhegung — freilich auch wohl eine verderbliche Einengung — zu teil wird. Je stärker jene Schranke und dieser Schutz ist, desto mehr Mangel an Scham und Scheu erfordert die Überschreitung der Schranke.

Alles dies hat nun aber auch wiederum seine Konsequenzen für den Mann. Was oben von der Beurteilung des Mannes gesagt wurde, gewinnt hier seine Kehrseite. Wir müssen sagen: Daß beim Weibe, das ohne höheres sittliches Recht sinnlich unterliegt, die Schande größer ist, eben dies macht die Schande zugleich größer beim Manne. Er fügt in der geschlechtlichen Beziehung, die ihres sittlichen Rechtes entbehrt, zu der an sich geringeren eigenen Herabwürdigung dies, daß er den anderen Teil herabwürdigt und in Schande sinken läßt. Ist es wahr, daß das Weib in höherem Grade sich ganz, oder daß es in vollerem Maße seine „Seele“ giebt, so steigert sich die Schuld des Mannes, der damit herzlos spielt und dadurch ein menschliches Wesen in seinem Innersten schädigt und vielleicht zu Grunde richtet. Verdirbt das Weib, geht es seiner Ehre, seines weiblichen Stolzes und Adels verlustig, so ist es der Mann, der es verderben läßt und ihm seine Ehre, seinen Stolz und Adel raubt. Dies ist im besten Falle Gedankenlosigkeit,

im schlimmsten Falle, also bei dem weniger Gedankenlosen immer, sittliche Roheit und — Ehrlosigkeit. Der Mann zeigt dadurch nicht nur einen Schaden in seinem Wesen, sondern er schädigt sich zugleich weiterhin innerlich und kann schließlich, ebensowohl wie das untergegangene Weib, als ganze Persönlichkeit zu Grunde gehen. Es ist eine tiefe sittliche Verblendung des Männergeschlechtes, nicht zu sehen, wie die Schande, die es auf das sinnlich unterliegende Weib häuft, sich gegen den Mann zurückwendet. Er hat an sich die größere Freiheit; kein Zweifel. Aber diese größere Freiheit ist zugleich größere Verantwortlichkeit. Er rühmt sich größerer Stärke, auch größerer sittlicher Stärke. Dann zeige er diese Stärke, indem er den Frieden, die Selbstachtung, die Ehre, die Reinheit und den Adel derer, die er als die schwächeren bezeichnet — nicht zerstört, sondern schützt. Das Zerstören, gar das Zerstören eines so Hohen und Edlen, ist nicht Stärke, sondern Brutalität. Und es ist mehr als dies, nämlich feiger Verrat, ehrloser Betrug, wenn die Vortäuschung persönlicher Hingabe, eines höheren sittlichen Gefühls, gar einer Bindung fürs Leben, Mittel zum Zweck wird. Man beachte doch, wie man sonst dergleichen beurteilt; wie man etwa urteilt über denjenigen, der unter dem Scheine der Freundschaft Andere verdirbt. Man betrachte in diesem Lichte die Künste der Verführung. Und Liebe ist ja noch etwas Tieferes als Freundschaft; es steht dabei noch mehr die ganze Persönlichkeit mit ihrem innersten Wesen in Frage.

Nehmen wir schließlich auch noch an, jene Ehre oder jener Adel, von dem ich soeben sprach, bestehe bei einem weiblichen Wesen nicht mehr, oder habe im Grunde gar nie bestanden. So ist doch das sich zu nutze Machen dieses Umstandes eine thatsächliche Anerkennung, also eine Anteilnahme, ein sich Identifizieren mit dem Niedrigen. Und dies ist gewiß nicht edel, sondern niedrig, zuletzt — mehr als niedrig.

Und doch giebt es Männer, die sich als Ehrenmänner und echt ritterlich dünken, wenn sie ein schwaches Geschöpf um das Beste betrügen, das es besitzt, oder wenn sie mit der verlorenen Ehre gemeine Sache machen. Was Jenes betrifft, so giebt es schließlich einen Prüfstein, der auch dem Blindesten zeigen kann,

was Recht und Unrecht ist. Wir kennen schon diesen Prüfstein; zudem ist seine Anwendung auch sonst öfter vorgeschlagen worden: Man verallgemeinere die Maxime seines Handelns. Wer im Selbstgefühle seiner Männlichkeit sich berechtigt glaubt, irgend ein Weib zum Opfer seiner Laune oder Leidenschaft zu machen, der vergegenwärtige sich in einem Augenblicke ruhiger Selbstbesinnung die Möglichkeit, daß durch einen Anderen einer ihm Nahestehenden oder Nächststehenden ein Gleiches geschehe oder geschehen sei; und frage sich, wie er zu solchem Manne innerlich, vielleicht auch äußerlich sich stellen würde. Dann betrachte er in diesem Lichte seine männliche Ehre.

Oder meint vielleicht ein Gebildeter, ein Vornehmer, ein „Kavalier", er dürfe, ohne in seiner Ehre Einbuße zu erleiden, die verderben, die einer „niedrigeren" Klasse der Gesellschaft angehört, die Arme, das Weib aus dem Volke? Dann bedenke man, daß die weibliche Ehre überall dieselbe Sache ist, und das Recht darauf nicht etwa durch Namen, Stand, Vermögen erworben wird. Und man bedenke noch außerdem, daß jene schutzloser zu sein pflegen. Und je schutzloser ein Mensch ist, um so leichter gewiß, aber auch um so ehrloser ist es, ihn zu verderben.

Ich sah mich oben genötigt, einem zunächst allgemein ausgesprochenen Satze eine Einschränkung zu teil werden zu lassen; nämlich dem Satze, daß in dem Maße, als in einer Persönlichkeit der sinnlich-geschlechtliche Zug ohne eine Beziehung von höherem geistig-sittlichem Persönlichkeitsinhalte oder ohne ein höheres geistig-sittliches Band der Persönlichkeiten Macht gewinne, und ein Recht fordere, diese Persönlichkeit des höheren geistig-sittlichen Inhaltes und Bedürfnisses überhaupt entbehre, also als geistig-sittlich niedriger geartet sich zeige. Ich will jetzt noch eine Bemerkung machen, die gleichfalls geeignet ist, diesen Satz einzuschränken.

Wir fanden den sinnlich-geschlechtlichen Zug natürlicherweise zunächst gebunden an die geschlechtliche Sympathie oder Liebe, die aus dem unmittelbaren Eindruck vom inneren Wesen einer Persönlichkeit erwächst, d. h. aus dem Eindruck, der an der sinnlichen Erscheinung der Persönlichkeit, weiterhin ihrer Art, äußerlich sich zu geben, unmittelbar haftet. Dieser Sympathie stellten wir

gegenüber die Sympathie mit der wirklichen Persönlichkeit, so wie sie uns die Erfahrung kennen lehrt.

Mit Bezug hierauf können wir nun von vornherein sagen: Es gehört auch zur sittlichen Persönlichkeit, daß in ihr die Sympathie oder die Hingabe an dieselbe nicht durch den unmittelbaren und in seiner Unmittelbarkeit trügerischen Eindruck von einer Persönlichkeit bestimmt sei. Es gehört dazu auch, daß die Sympathie einem wirklichen Menschen gegenüber dem Menschen gelte, wie er ist, nicht einem Trugbilde von einem Menschen. Das Gegenteil ist Schwäche, ein persönlicher, also sittlicher Mangel. Es ist demnach auch sittlich gefordert, daß der sinnliche Zug der Persönlichkeit gelte so wie sie ist, daß er an das Dasein eines sittlichen Verhältnisses zu dieser wirklichen Persönlichkeit gebunden sei.

Dazu kommt dies: Die nur durch den unmittelbaren Eindruck bedingte geschlechtliche Sympathie — braucht nicht, aber sie kann geringeren sittlichen Inhalt haben. Sie hat vielleicht einen sehr hohen sittlichen Inhalt bei demjenigen, dem der unmittelbare Eindruck Anlaß giebt, sich in seiner Phantasie ein mit allerlei hohen und höchsten sittlichen Zügen ausgestattetes Idealbild der geliebten Person auszumalen. Mag dies noch so wenig der Wirklichkeit entsprechen; solange das Ideal als solches besteht und geglaubt wird, giebt es dem Liebenden Dasselbe, was ihm eine gleichartige Wirklichkeit geben würde.

Anders verhält es sich, wenn dies Idealisieren wegfällt; wenn ich mir genügend deutlich bewußt geworden bin, daß unmittelbarer Eindruck von einer Person und wahres inneres Wesen derselben verschiedene und gelegentlich sehr verschiedene Dinge sind; wenn ich also mir sagen muß, daß höhere geistig-sittliche Bedürfnisse und Forderungen durch das wirkliche Wesen der geliebten Person möglicherweise nicht befriedigt werden; oder wenn ich gar sicher bin, daß es sich thatsächlich so verhält. Die aus dem unmittelbaren Eindruck sich ergebende Sympathie oder Liebe ist dann sinnlicher, nicht nur, sofern sie unmittelbar an der sinnlichen Erscheinung haftet, sondern auch sofern sie der Gewißheit des höheren geistig-sittlichen Inhaltes entbehrt oder trotz des bewußten Mangels desselben Macht gewinnt.

Andererseits ist nun aber auch Folgendes zu beachten: Jene durch den unmittelbaren Eindruck geweckte Sympathie ist zunächst ihrer Natur nach die ursprünglichere. Der unmittelbare Eindruck ist, eben als unmittelbarer, notwendig zuerst da. Die Erkenntnis, wie es um das Innere eines Menschen thatsächlich bestellt sei, folgt ihr. Jene durch den unmittelbaren Eindruck bedingte Sympathie kann vermöge dieser ihrer Herkunft blitzartig entstehen. Der erstmalige Anblick, oder auch ein Moment, der die Persönlichkeit in bestimmter Beleuchtung erscheinen läßt, kann sie mit einem Male wecken. Die Sympathie dagegen, die auf der Erkenntnis beruht, bedarf der Zeit. Selbstverständlich, da die Erkenntnis Zeit braucht.

Und dazu nun kommt weiterhin, daß jener unmittelbare Eindruck bei gewissen Menschen eine besonders zwingende Gewalt haben kann. Die Jugend vor allem hat ein gewisses natürliches Recht, diesem Eindruck, und damit der auf ihm beruhenden geschlechtlichen Sympathie hingegeben zu sein; da nun einmal die Jugend vor allem die Zeit der starken unmittelbaren Eindrücke ist. Nur ist sie freilich zugleich die Zeit der „Ideale". Die Jugend, nämlich die gesunde Jugend, pflegt es darum vorzugsweise zu sein, die durch Aufbau eines Ideales der geliebten Persönlichkeit dem unmittelbaren Eindruck und der dadurch geweckten geschlechtlichen Liebe in ihrer Phantasie einen höheren geistigen und sittlichen Inhalt selbstthätig schafft. So trügerisch diese Ideale sein, und so rasch sie vergehen mögen, so bleibt es doch um solche schwärmerische Jugendliebe eine schöne Sache.

Aber auch wo dies jugendliche Schwärmen fehlt, kann eine mehr oder weniger rein vom unmittelbaren sinnlichen Eindruck bedingte Liebe in einem Menschen Macht gewinnen, ohne daß wir diesen Menschen darum sittlich niedrig stellen dürften. Es kann im Wesen eines Menschen nun einmal liegen, daß auf ihn, mehr als auf andere, der unmittelbare Eindruck eine zwingende Gewalt übt, so daß er der darauf beruhenden unmittelbaren Sympathie, insbesondere auch der unmittelbaren geschlechtlichen Sympathie in zwingenderer Weise unterliegt. Dahin werden vor allem überwiegend ästhetisch beanlagte Naturen gehören. Im Wesen des

ästhetischen Eindruckes liegt es ja eben, daß er an der unmittelbaren Erscheinung haftet, daß er dasjenige zum Inhalte hat, was die sinnliche Erscheinung unmittelbar in sich zu schließen scheint. Mit dem Wissen um das wahre Wesen eines Gegenstandes oder einer Person hat derselbe seiner Natur nach nichts zu thun. Stärke des ästhetischen Eindrucks ist aber eine wertvolle Sache.

Andererseits entbehrt doch die geschlechtliche Sympathie, die so geartet ist, nach oben Gesagtem, des höheren geistig-sittlichen Inhaltes. Sie entbehrt in jedem Falle, wenn nicht die nachfolgende Erkenntnis den unmittelbaren Eindruck ergänzt, der Sicherheit eines solchen Inhaltes. Sie ist insofern, wie ich sagte, sinnlicherer, also niedrigerer Art.

So sehr sie nun dies aber sein mag, und so sehr einen Menschen von der bezeichneten Art eine solche ästhetische oder auf das Sympathische der bloßen äußeren Erscheinung und des äußeren Gebahrens ohne das Dasein und die Gewißheit eines höheren geistig-sittlichen Inhaltes gegründete Liebe fortreißen mag, so ist damit doch nicht gesagt, daß es im Wesen eines solchen Menschen liegen müsse, überhaupt keine höheren geistig-sittlichen Bedürfnisse zu haben. Ein solcher Mensch kann gewissermaßen zwei Menschen sein, einer, der vom unmittelbaren, vor allem ästhetischen Eindruck leidenschaftlich hingenommen wird, und einer, der das höhere und höchste Geistig-Sittliche, das nicht in gleicher Weise Sache des unmittelbaren Eindruckes ist, mit ganzer Seele sucht, und wo er es findet, im höchsten Maße genießt. Das höhere Bedürfnis ist in ihm an sich stärker; es ist dasjenige, dessen Befriedigung er letzten Endes sucht. Und der Mangel des höheren Geistig-Sittlichen in jener sinnlicheren Liebe ist etwas, das von vornherein dieser feindlich entgegensteht. Und dieser Mangel wird schließlich die sinnlichere Liebe in sich selbst zergehen lassen. Dennoch bleibt es verständlich, daß eine solche Liebe von minderem geistig-sittlichen Inhalt und mit ihr zugleich auch der daran gebundene sinnliche Zug in einem solchen Menschen Macht gewinnt. Der höheren Kraft, die in ihm das Geistig-Sittliche an sich hat, steht eben entgegen die zwingendere Macht, mit welcher der Natur dieses Menschen zufolge der unmittelbare Eindruck sich aufdrängt.

Vielleicht geschieht es, daß ein solcher Mensch den Gegenstand jener sinnlicheren Liebe gering achtet oder verachtet, sobald er sich fragt, weß Geistes Kind derselbe in Wahrheit ist. Was ihm aber der unmittelbare Eindruck bietet oder zu bieten scheint, und die darauf beruhende unmittelbare Sympathie hat trotzdem die Macht, ihn für eine Zeitlang in höchstem Maße gefangen zu nehmen. Schließlich ist selbst das scheinbar Widerspruchsvolle möglich, daß eine solche sinnlichere Liebe neben einer Liebe von höherem geistig-sittlichem Inhalt eine Zeitlang hergeht. Jene wird dabei, obgleich oberflächlicher begründet, dennoch, solange sie besteht, den Charakter der besonderen Heftigkeit haben und demnach diese für eine Zeitlang völlig in den Hintergrund drängen können.

Diese höhere und tiefer begründete Liebe aber wird dauern. Sie wird, je tiefer sie gegründet ist, um so sicherer dasjenige sein, was sich bewährt und schließlich allein bestehen bleibt. — So kann ja auch sonst ein relativ Bedeutungsloses und Oberflächliches, das aber irgendwie besonders unmittelbar anspricht und sich aufdrängt, dasjenige, was für uns Gegenstand tiefsten und keinen Augenblick erlöschenden Interesses ist, eine Zeitlang für unser Bewußtsein in den Hintergrund drängen und uns in ganz besonders intensiver Weise in Anspruch nehmen.

Bei allem dem bleibt doch das schon Gesagte bestehen: Das praktische Hingenommenwerden vom unmittelbaren Eindruck auf Kosten des höheren Wirklichen, vom Sinnlicheren auf Kosten des Geistig-Sittlichen, ist Schwäche; und vor allem das sich Verirren von dem Gegenstand der Liebe, dessen Wert wir erkannt haben, zu dem wertloseren, der vermöge der unmittelbaren sinnlichen Erscheinung anzieht, eine — Verirrung. Auch der ausgesprochen ästhetische Eindruck soll nicht im wirklichen Leben über uns die Herrschaft haben. Eine so hohe Sache es um diesen ästhetischen Eindruck, vor allem um den Eindruck menschlicher Schönheit oder den unmittelbaren Eindruck des sympathisch Menschlichen sein mag; dem wirklichen Leben gegenüber bleibt dies Ästhetische immer ein zu Überwindendes. Seine Herrschaft ist Blindheit, das vermeintliche Recht sich blind von ihm leiten zu lassen, Selbstverblendung.

Andererseits ist aber doch zugleich Gerechtigkeit des Urteils

erforderlich. Es ist etwas Anderes, ob ein geistig und sittlich hoch Stehender, etwa ein auch als Mensch hochstehender Künstler, von dem unmittelbaren, sinnlich-ästhetischen Eindruck einer Persönlichkeit, weil dieser Eindruck nun einmal in ihm, seiner ganzen Natur zufolge, besondere Gewalt hat, zu einer Liebe von sinnlicherer Art fortgerissen wird, und in der Folge auch wohl der eigentlich sinnliche Zug in ihm Macht gewinnt; oder ob der niedriger Stehende einem solchen Zuge folgt, lediglich darum, weil ihm die höheren geistig-sittlichen Bedürfnisse mangeln, und darum auch der Mangel ihrer Befriedigung von ihm nicht verspürt wird.

Auch in diesem Punkte muß eben schließlich jeder Mensch im Ganzen beurteilt werden. Auch hier ist schließlich gut und schlecht nicht die einzelne Regung, sondern die ganze im inneren und äußeren Verhalten sich kundgebende Persönlichkeit.

Es ist eine sonderbare Thatsache, daß wir uns gewöhnt haben, die Ausdrücke sittlich und unsittlich, oder moralisch und unmoralisch, speziell mit Bezug auf das geschlechtliche Verhalten zu verwenden. Soweit darin das Bewußtsein von der hohen sittlichen Bedeutung dieser Seite des menschlichen Lebens liegt, ist dagegen wenig einzuwenden. Und man wird zugeben müssen, daß diese in unseren Tagen wiederum einer besonders ernsten Beurteilung bedarf.

Zugleich ist jene sprachliche Gewohnheit doch auch wiederum übel, sofern sie uns vergessen lassen kann, daß Sittlichkeit im letzten Grunde immer ein Prädikat des ganzen Menschen ist, und daß andererseits nichts, was im Menschen sich findet oder finden kann, für die sittliche Beurteilung des Menschen völlig bedeutungslos ist.

Aber freilich bedarf die ganze „Sittlichkeitsfrage", um hier auch meinerseits das Wort in diesem speziellen Sinne zu gebrauchen, nicht nur der ernsten Beurteilung. Sie schließt auch ernste Aufgaben der Gesellschaft in sich; Aufgaben des Schutzes und der Erziehung. Des Schutzes und der Erziehung der Jugend; des Schutzes der Frauen; des Schutzes aller derer, die nicht selbst sich zu schützen vermögen. Niemand wird aber sagen, daß hier die Gesellschaft genug thue. Ziemlich sorglos scheint sie es geschehen zu lassen, daß Frauen versinken, die Jugend vergiftet wird, Männer entarten,

und die Entartung von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt und steigert. Hier vor allem darf man fragen: Was bedeutet äußerer Glanz eines Staatswesens bei solcher innerer Verderbnis. Man verurteilt vielleicht, stößt aus, wirft weg; ruft wohl auch nach Strafgesetzen. Aber wichtiger wäre das Retten, und die Sorge, daß den inneren und äußeren Bedingungen des Übels gesteuert werde.

Nehmen wir jetzt an, die volle, also die sittlicherweise sein sollende geschlechtliche Liebe sei gegeben. In dieser liegt dann auch die Forderung der Ausschließlichkeit. Es liegt in ihrem inneren Wesen, daß sie sittliche Zugehörigkeit zu einem einzigen Individuum sei. Damit ist zugleich der sinnlich geschlechtliche Zug sittlicherweise auf ein Individuum eingeschränkt. Die wahre Ehe ist monogamisch, wiederum zunächst nicht wegen der socialen Folgen, sei es der Folgen für den ungestörten Bestand der Ehe selbst, oder der Folgen für die eventuelle Nachkommenschaft; obgleich auch hier wiederum solche sociale Folgen nicht unwesentlich sind; sondern vermöge der eigenen Natur der Ehe. Die Erfahrung zeigt, daß die sinnlich-sittliche Beziehung der Ehegatten, je inniger und inhaltvoller sie ist, um so sicherer den Anspruch der Ausschließlichkeit erhebt. Und weil es so ist, darum ist diese Ausschließlichkeit überall gefordert. Wie oben gesagt: Sittlich gefordert ist überall das Höchste.

Zugleich ist die Ehe ideell unauflöslich, solange beide Ehegatten leben. Bestehen zwischen ihnen im Wesen der Persönlichkeiten gegründete, sittliche, gemütliche, geistige Beziehungen, so kann die Zeit dieselben nur fester knüpfen. Sie müssen dann auch das Sinnliche und Sinnlich-Ästhetische überdauern.

Nicht minder muß freilich ein tieferer, innerer Widerstreit des Wesens im Zusammenleben der Ehegatten sich steigern. Eine solche Ehe hört zuletzt auf zu bestehen, weil sie im Grunde nie bestanden hat. Und dann war es Unrecht sie zu schließen. Sie muß dann auch äußerlich gelöst werden. Der Fortbestand des geschlechtlichen Verhältnisses ist jetzt so unsittlich, wie es sonst das rein geschlechtliche Verhältnis ist. Das sittlich Entwürdigende des lügenhaften Scheins steigert noch den sittlichen Schaden. Die Proklamierung der äußeren Unauflösbarkeit der Ehe, Zwangsmittel

zur äußeren Festhaltung der innerlich gelösten Ehe sind die geflissentliche Beschützung der Lüge und beruhen auf einem äußerlichen Begriff der Ehe, der ihr sittliches Wesen verkennt und darum selbst im Innersten unsittlich ist.

„Ehe" war für mich bisher die sinnlich-sittliche Geschlechtsbeziehung, abgesehen von der äußeren Form der Eheschließung, welche der Ehe die öffentliche Anerkennung schafft. Damit ist doch diese äußere Form nicht für sittlich wertlos erklärt. Das sittliche Wesen der Ehe schließt auch dies in sich, daß die Gatten nicht ohne zwingende sittliche Gründe die Mißachtung auf sich ziehen, und die praktisch socialen Folgen auf sich laden wollen, die aus dem Mangel der Legalisierung entspringen, und schließlich auch die Ehe selbst, ich meine das sinnlich-sittliche Verhältnis der Ehegatten bedrohen. Abgesehen davon, daß auch schon die Achtung vor der nun einmal bestehenden öffentlichen Ordnung überhaupt, und ihrem sittlichen Wert, zu solcher Legalisierung ein vollgiltiges Motiv sein kann.

Andererseits bleibt es doch dabei, daß das, was der Ehe ihr sittliches Recht giebt, niemals diese Legalisierung, sondern einzig der Bestand des sinnlich-sittlichen Verhältnisses sein kann. Die Legalisierung ist nicht Grund des sittlichen Rechtes der Ehe, sondern kann nur eine natürliche und notwendige Folge desselben sein. Keine äußere Form schafft einen sittlichen Wert. Wohl aber kann ein bestehender sittlicher Wert nach einer äußeren Form, in der er sich darstellt, und durch die er geschützt wird, notwendig verlangen.

Die Ehe hat nach dem Gesagten ihren sittlichen Wert in sich. Sie ist nicht bloßes Mittel zum Zweck. Aber ihre volle Naturbestimmung, und damit zugleich ihre volle sittliche Bedeutung gewinnt sie doch erst, indem die Familie sich vervollständigt, und die gemeinsame Sorge für das Kind, sein körperliches und sittliches Wohl, ein besonderes und neues sittliches Band schafft. Die besondere natürliche, ich meine zunächst physische Beziehung der Mutter zum Kind, und der Unterschied der physischen und geistigen Organisation der Geschlechter, bedingt eine Verschiedenheit der Aufgabe des Mannes und der Frau zum Haus und zur Familie, die

keiner weiteren Erörterung bedarf. Es wird immer dabei bleiben, daß die Frau in höherem Grade der Familie, der Mann in höherem Grade dem weiteren socialen Ganzen angehört; daß die Frau, nicht der Mann, dort seinen höchsten Beruf findet.

Darum gehört doch auch die Frau dem weiteren socialen Ganzen an. Auch sie ist Mensch unter Menschen. Und die Unverheiratete, die nicht in der Familie dasjenige finden kann, was ihrem Leben Zweck und Inhalt giebt, muß sonst in der Welt einen Lebenszweck suchen und finden können.

Hier erhebt sich die „Frauenfrage". Zunächst als Frage nach den weiblichen Berufsarten. Wie muß diese Frage beantwortet werden? Allgemein gesagt: Nach Gründen, nicht nach irgendwelchen Denkgewohnheiten. Nach einer sachlich begründeten Regel, also nach einer Regel, die als allgemeine Regel ausgesprochen werden kann. Und wir kennen schon diese Regel: Jeder soll in der Welt das Nützliche und Gute schaffen, das er schaffen kann. Jeder kann aber umsomehr Nützliches und Gutes schaffen, je mehr er in der Welt an seiner Stelle steht, d. h. dasjenige zu schaffen sich bemüht, was seiner besonderen Natur und Befähigung gemäß ist. Hierin liegt sein natürlicher Beruf.

Diese Regel gilt auch für die Frau. Es bedarf keiner besonderen Regel für die ihr zuzuerkennenden Berufsarten.

Was aber heißt dies? Welche Berufsarten sind der weiblichen Natur und Befähigung gemäß, und welche sind es nicht? Diese Frage findet teilweise in offenkundigen Thatsachen der weiblichen Organisation ihre sichere Beantwortung. Aber nur teilweise. Und soweit dies nicht der Fall ist, wird man verfahren müssen, wie man auch sonst in zweifelhaften Fällen verfährt. D. h. man wird nicht ins Blaue der Frau die Fähigkeit zu diesem oder jenem absprechen dürfen, sondern sichere Erfahrung entscheiden lassen müssen.

Man mache also ernstliche *Versuche*. Man gebe der Frau die Möglichkeit, ihre Kräfte zu zeigen und zu *erproben*. Man lasse auch hier jedem ehrlichen Wollen freie Bahn. Man verwirkliche in jedem Falle die nötigen Voraussetzungen für die *Ausbildung* der weiblichen Kräfte. Niemand kann ja wissen, was irgendwelche

Kräfte und Fähigkeiten zu leisten vermögen, solange man, statt sie auszubilden, sie verkümmern läßt.

Vor allem lasse man das Vorurteil, demgemäß die Frau der Hauptsache nach ein — zunächst zur Freude der Männer vorhandener „Schmuck des Daseins“ ist, eine „Blume“ im Garten des Lebens, bestimmt zu blühen und — zu verwelken, eine Dekoration, schließlich eine Art wenn auch höchst edlen Spielzeuges. Man gewöhne sich an den Gedanken, daß auch Frauen Menschen sind, also einen Selbstzweck haben, zugleich aber den Zweck ihres Daseins nur verwirklichen können als thätige Glieder der Menschheit. — Dazu ist freilich erforderlich, daß die Frauen selbst nicht in jenem, sondern in diesem Lichte sich betrachten lernen. Daraus folgt aber nur, daß man sie lehren muß, sich so zu betrachten.

Zugleich hüte man sich, in dieser Frage immer nur mit dem Allgemeinbegriff „Frau“ zu operieren. Auch Frauen sind verschieden. Was der Natur der einen nicht entspricht, kann der Natur der anderen gemäß sein.

Und sollte es sich herausstellen, daß ein Beruf, den eine Frau auf sich genommen hat, der weiblichen Natur nicht absolut gemäß ist, so bedenke man, daß es auch nicht möglich ist, den Beruf des Mannes jedesmal seinem Charakter und seiner Befähigung absolut anzupassen. Man beachte, daß in jedem Falle *jeder* ernste Lebensinhalt, jeder Beruf, jede Pflicht besser ist als das Dasein ohne ernsten Inhalt, das berufs- und zwecklose Vertrödeln einer Existenz, und sei es auch ein berufs- und zweckloses „Blühen“ und Verblühen.

Oder scheut man sich vor der Konkurrenz, die weibliche Berufsthätigkeit dem Manne machen könnte? Diese Scheu stimmt schlecht zu der Lehre von der höheren Befähigung des Mannes. Unterliegt irgendwo der Mann in dieser Konkurrenz, so *soll* er eben unterliegen. Im übrigen könnte in unseren Tagen dem Mann kaum etwas Besseres geschehen, als wenn er durch solches Messen seiner Kräfte dazu gebracht würde, wiederum in höherem Grade auf seine Kraft und Mannheit sich zu besinnen.

Vor allem dürfen dem weiblichen Geschlechte nicht die Mittel zu *höherer geistiger Bildung* vorenthalten bleiben. Soweit diese

Berufsbildung ist, fragt es sich, ob der betreffende Beruf der Frau taugt. Soweit sie menschliche, im wahren Sinne des Wortes „humanistische“ Bildung ist, sollte sie der Frau wie dem Manne unbedingt zugänglich sein; beiden nach Maßgabe der Fähigkeit sie in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Die dazu in höherem Maße fähige Frau hat darauf ein höheres sittliches Anrecht, als der dazu minder fähige Mann. Geistige Fähigkeit eines Menschen soll ausgebildet werden, nicht weil sie männlich oder weiblich, sondern weil sie vorhanden, und in sich selbst eine nach Ausbildung verlangende Sache ist.

Am schwersten scheint Jahrhunderte und Jahrtausende altes Vorurteil zu besiegen in Ansehung der politischen Rechte der Frau. Wir scheuen hier zurück vor dem Ungewohnten der Vorstellung. Nun, dann werden wir uns eben an diese Vorstellung gewöhnen müssen. Zuerkennung politischer Rechte an die Frau ist nicht etwa eine Verkennung des Geschlechtsunterschiedes; sondern eben die Anerkennung des Geschlechtsunterschiedes fordert dieselbe; falls man nämlich zugleich anerkennt, daß die Frau zunächst mit dem Mann das gemein hat, Mensch und Glied der menschlichen Gesellschaft zu sein. Gewiß besteht der Geschlechtsunterschied. Er besteht nicht nur, sondern er ist ein tiefgreifender. Darin aber liegt auch, daß die Frau ihre eigenen Interessen hat; materielle und sittliche. Eigene Seiten des Menschtums sind in ihr verwirklicht; sie hat eigene Kräfte; sie vertritt eigene menschliche Bedürfnisse und Forderungen. Jeder erkennt den Männern das Recht zu, ihre mannigfachen Interessen in Gemeinde und Staat vertreten zu lassen. Aber in der Vertretung eines Volkes oder Volksteiles sollen alle Interessen vertreten sein; also auch die besonderen Interessen der Frau. Das ganze Volkstum mit allen seinen natürlichen Forderungen, allen seinen materiellen und geistigen Lebensbedürfnissen soll darin zum Ausdruck kommen. Also auch das, was die Frauen zu diesem Volkstum Eigenartiges hinzufügen. Und wie der Mann, so muß auch die Frau das Recht haben, ihre Interessen selbst zur Geltung zu bringen. Sie darf nicht von der Gnade oder dem zufälligen guten Willen der Männer abhängig gemacht werden. Schon darum nicht, weil sie doch ihre besonderen Lebensbedürfnisse und die ihres

Geschlechtes zunächst verspürt, also dafür das unmittelbarste Verständnis haben muß. Sie muß also zunächst den Vertreter, der ihr taugt, selbst wählen können. Schließlich ist aber auch dies nicht mehr als naturgemäß, daß ihr Vertreter eine Persönlichkeit sei, die selbst in diesen Interessen lebt, daß er also ihrem Geschlechte angehöre.

Gewiß soll jedem Vertreter des Volkes zugleich das Wohl des Ganzen am Herzen liegen. Zugleich soll doch auch wiederum jeder dafür eintreten nach dem Maße seines Verständnisses. Aber das Allgemeinwohl, vor allem das sittliche, darf auch dem Interesse der Frau nicht fern stehen, so gewiß sie, ebenso wie der Mann, Glied des Volkes ist. Und es giebt hier Dinge, für welche Sinn und Auge der Frau empfänglicher und offener ist, Verhältnisse, in denen die Frau, eben als Frau, tiefer zu sehen oder klarer zu urteilen vermag. Gewisse Dinge würden in unseren Volksvertretungen von der Frau anders angesehen werden. Manche vielleicht enger, verständnisloser; andere dafür weiter. Einige in jedem Falle reiner, menschlicher, sittlicher. Das wäre kein Schaden.

Vielleicht betont man die politische Unreife der Frau. Diese mag groß sein, noch größer als im Durchschnitt die der Männer. Dann sorge man für die politische Erziehung beider.

Ich erwähne noch einen alten Einwurf: Der Mann gebe durch die Wehrpflicht ein Äquivalent für seine politischen Rechte. Ich frage dagegen: Leistet nicht vielleicht die Frau, die mit Schmerzen und unter Lebensgefahr dem Staate die Söhne und Töchter gebiert, mehr für den Bestand desselben? Nicht von allen Frauen gilt dies ja. Aber es genügen auch nicht alle Männer der Wehrpflicht. Und schließlich haben auch im Kriege Frauen Dienste geleistet; nicht Wunden schlagend, aber Wunden verbindend. Und das Letztere ist zweifellos mehr.

Endlich: Hat es nicht Königinnen gegeben, weise und tüchtige? Oder meint man vielleicht, das Königsamt sei eine politisch minder ernsthaft zu nehmende Sache?

Indem ich weiter gehe, rede ich nicht besonders vom socialen Organismus der Gemeinde und den Einheiten von solchen. Auch nicht von den freien Verbindungen von Menschen zu Vereinen, und

ihrer hohen sittlichen Bedeutung. Es leuchtet ja ein, daß diese Bedeutung besteht und eine umso höhere ist, je mehr sie dem Menschen die Verwirklichung menschlich berechtigter und schließlich höchster sittlicher Zwecke gestattet, die er als Einzelner nicht zu verwirklichen vermöchte. Es kann hinzugefügt werden, daß bei den Vereinen eben das Moment der Freiheit den sittlichen Wert erhöht, da die Menschen ja dazu bestimmt sind, frei das Gute zu verwirklichen. Es ist darum das Vereinsrecht ein hohes Gut und der Schutz und Ausbau desselben sittliche Pflicht. Um so mehr, je mehr es sich dabei um höchste und tiefste sittliche Interessen und Fragen handelt.

Wie gesagt, ich will hierbei nicht verweilen. Statt dessen wende ich mich unmittelbar zum umfassendsten, thatsächlich bestehenden socialen Organismus, der noch eigentlich als socialer Organismus bezeichnet werden kann. Es ist zugleich derjenige, der in vollstem Maße den ganzen Menschen mit allen seinen Interessen umfaßt.

Wie das sinnlich-sittliche Geschlechtsverhältnis die Ehe, so konstituiert den *Staat* das in ihm geltende *Recht*. Was ist dies „Recht", worin besteht sein sittliches Wesen, wie verhält es sich zum *Rechten*?

Diese Frage kann einen dreifachen Sinn haben. Einmal diesen: Was konstituiert den *Begriff* des Rechtes? Welche Merkmale sind erforderlich, wenn etwas „Recht" sein oder heißen soll, nämlich „Recht" in dem hier in Rede stehenden, juristischen Sinn, also *geltendes* Recht? Darauf wird man zunächst zu antworten haben, das Recht stehe jederzeit entgegen der bloßen Willkür oder Laune. „Recht" ist immer in allgemeine Sätze gefaßt oder faßbar. Das Recht tritt auf als *allgemeine Norm*.

Zugleich hat diese allgemeine Norm *Geltung*, in dem Sinne, daß es nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt ist, sie anzuerkennen. Der Einzelne *muß* sie, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch anerkennen. Die Rechtsnormen sind *Zwangsnormen*.

Fassen wir beides zusammen, so können wir sagen: Geltendes Recht ist ein in allgemeine Sätze gefaßter oder faßbarer Wille, der gegenüber einem Umkreis von Individuen praktische Anerkennung fordert und gegebenen Falles zu erzwingen die Absicht und die Macht besitzt.

Dagegen gehört es nicht zum Begriff des geltenden Rechtes, daß dieser Wille, daß also das Recht einen sittlichen Inhalt habe. Geltendes Recht bleibt geltendes „Recht", mag sein Inhalt noch so wenig sittlich sein. Daraus ergiebt sich dann zugleich: Daß ein Recht thatsächlich gilt, oder als „Recht" besteht, schließt an sich keinerlei sittliche Verpflichtung der Anerkennung desselben in sich. Sondern es kann sittliche Pflicht sein, sich ihm zu widersetzen und dem „Rechte", — d. h. in diesem Falle: Der legalisierten Gewalt, — zum Trotz das Rechte zu thun.

Jene Frage hat dann aber weiterhin einen zweiten Sinn: Hat das bei uns geltende Recht einen sittlichen Inhalt? Hat unser Staat oder haben unsere Staaten mit ihren Anordnungen sittliche Absichten? Diese Frage, die nicht mehr eine Begriffs-, sondern eine Thatsachenfrage ist, müssen wir gewiß bejahen. Man sagt wohl, und sagt vielleicht mit Emphase: Der Staat sei keine Besserungsanstalt. Dies ist zweifellos richtig. Aber der Staat ist eine Anstalt oder besser ein Organismus, der die Verwirklichung sittlicher Zwecke anstrebt. Er schützt und fördert, wie jedermann weiß, Kunst, Wissenschaft, Religion. Er bemüht sich um die sittliche Jugenderziehung. Er straft, und legt auch dabei sittliche Absichten an den Tag.

Und endlich der dritte mögliche Sinn jener Frage. — Die Frage, in diesem dritten Sinne genommen, ist weder eine Begriffs-, noch eine Thatsachenfrage, sondern eine ethische Frage. Sie ist demgemäß die eigentlich hier in Betracht kommende Frage. Sie lautet: Soll das Recht einen sittlichen Inhalt, soll der Staat sittliche Zwecke haben?

Diese Frage nun müssen wir noch bestimmter als jene zweite mit Ja beantworten. Der Staat soll sittliche Zwecke haben, so gewiß wir von ihm nicht fordern können, daß er unsittliche Zwecke habe. Denn die Zwecke des Staates können nicht umhin, unsittlich zu sein, falls sie nicht sittlich sind. Angenommen, der Staat wäre, wie man behauptet hat, nur eine Schutzanstalt. Dann wäre, was er schützt, sittlich oder unsittlich. Der Staat schützt notwendig eine bestehende sociale Ordnung. Diese nun ist sittlich recht oder sie ist ein sittliches Unrecht. So sind überhaupt die Gebiete, in

welche der Staat ordnend eingreift, nicht sittlich gleichgiltig. Der Staat kann also nicht in sie eingreifen, ohne eben damit Sittliches oder Unsittliches zu wollen. Natürlich soll er dann das Sittliche wollen. Das Sittliche ist ja eben das, was überall sein soll.

Setzt sich nun aber einmal der Staat sittliche Aufgaben und soll er sie sich setzen, dann scheint es dafür keine Grenze geben zu können. Die Verwirklichung des Sittlichen überhaupt scheint sein Ziel sein zu müssen.

Hier aber entsteht ein eigentümlicher Widerspruch. In der Natur des Sittlichen liegt es, frei, aus freier Gesinnung heraus vollbracht zu werden. Und der Staat tritt an das Individuum heran mit Zwang.

Dieser Widerspruch kann nur in einer Weise gelöst werden: Der Staat schafft, und zwar, soweit es erforderlich ist, mit Zwang, die Bedingungen für die Entfaltung der freien sittlichen Persönlichkeit. Er schafft die äußeren und inneren Voraussetzungen, unter welchen der Einzelne, sofern er selbst frei seine Kräfte gebraucht, als sittliches Individuum leben und an seiner Stelle ins Ganze sich einfügen kann.

Der Staat schafft hierfür die äußeren Voraussetzungen, dies heißt: Der Staat schützt das Leben, sorgt für Kranke und Arbeitsunfähige; er schützt den sittlich berechtigten Besitz, die Ehre, die Freiheit der Person, ihre sittliche Bethätigung als Individuum, als Glied der Familie, der Gesellschaft, des Staates. Er schafft, erhält, mehrt in positiver Arbeit die allgemeinen materiellen Bedingungen des Lebens, der Gesundheit, des Besitzerwerbes, und jener mannigfachen Bethätigungen der Persönlichkeit. Er ruft weiterhin die Einrichtungen, Anstalten, Organisationen ins Dasein und unterhält sie, die den Individuen die Möglichkeit gewähren, nach individueller Befähigung und aus freiem Entschluß diesen oder jenen für die materielle und geistig sittliche Existenz und Entwickelung des Ganzen bedeutsamen Berufen, Interessen und Bedürfnissen zu leben.

Und der Staat schafft die inneren Voraussetzungen für die sittliche Existenz der Individuen und ihre Einfügung in den Organismus des Ganzen, dies heißt: Er sorgt nicht nur für die

Möglichkeit, sondern für das allgemeine Vorhandensein der körperlichen, intellektuellen und sittlichen Erziehung und Bildung, die für die nach individueller Befähigung und aus freier Wahl geschehende Zuwendung zu diesem oder jenem Lebensberuf oder zu diesem oder jenem fürs Ganze wertvollen materiellen oder sittlich-geistigen Lebensinteresse die notwendige allgemeine Basis bildet.

Mit letzterem denke ich, wie man sieht, an den Volksunterricht und die Volkserziehung. Schließlich lassen sich aber alle Aufgaben des Staates zurückführen auf die beiden: Schutz und Erziehung der sittlichen Persönlichkeit. Wie nach früher Gesagtem die Erziehung der höchste Beruf eines Menschen, so ist die Erziehung die höchste Aufgabe des Staates.

In allem dem übt der Staat, wo es erforderlich ist, Zwang; aber das ist ein Zwang zum Schutz und zur Ermöglichung der freien Bethätigung des Sittlichen.

Zu den Weisen der Bethätigung des Menschen, in deren Natur vor allem es gelegen ist, frei zu sein, gehören Kunst, Religion, Wissenschaft, und alle sittlichen, demnach auch alle socialen und politischen Überzeugungen. Kunst geht nun einmal notwendig hervor aus dem inneren Drang und Erleben des Künstlers. Religion erwächst aus dem eigenen innersten Herzensbedürfnis. Wissenschaftliche Wahrheit entsteht aus der rückhaltlosen Unterordnung unter die Thatsachen und ihre logischen Konsequenzen, mögen diese Thatsachen und Konsequenzen auch den berechtigtsten Wünschen und Interessen der Menschen widersprechen. Und auch die Einsicht in das sittlich Rechte im Leben der Individuen und im Zusammenleben der Menschen in Gesellschaft und Staat wird nur gewonnen in freier innerer Thätigkeit, im freien Denken und Austausch der Überzeugungen. Es ist darum ein Widerspruch in sich selbst, eine Vergiftung des innersten Wesens dieser höchsten geistigen Lebensinteressen, wenn die Staatsgewalt eine bestimmte Kunstrichtung zur offiziellen macht, der Wissenschaft sagt, welche Ergebnisse sie haben solle, wenn sie bestimmt, was wahre Religion sei, wenn sie sittliche, sociale, politische Überzeugungen vorschreibt, wenn sie auf irgend einem dieser Gebiete, was ihren Anschauungen widerstrebt, mit äußeren Mitteln unterdrückt oder verfolgt.

Gewiß hat auf allen diesen Gebieten der Irrtum ein weites Feld. Aber es geht nun einmal nicht an, daß der Irrtum auf irgend einem dieser Gebiete anders korrigiert werde, als durch Belehrung, durch Aufzeigung dessen, was zum Richtigen führen kann, durch theoretischen oder praktischen Erweis der Wahrheit. Irrtum kann nirgends anders als innerlich überwunden werden. Und dazu ist, wie schon einmal gesagt, die Möglichkeit der freien Kundgabe jeder Uberzeugung erforderlich, das Recht des völlig freien Austausches und Ausgleiches der Meinungen. Jeder gegen Überzeugungen gerichtete Zwang, auch dies wurde schon einmal ausgesprochen, schafft Heuchler, zerstört den Wahrheitssinn und trifft damit das sittliche Wesen des Menschen im Innersten.

Damit sind doch keineswegs alle Schranken beseitigt, sondern vielmehr ganz bestimmte Schranken gezogen. Daß wirklich jede ehrliche Überzeugung frei sich kundgeben könne, daß nicht der geistige Kampf selbst mit Mitteln des Zwanges geführt werde, nicht an die Stelle dieses Kampfes, der ein Kampf mit Gründen ist, Beschimpfung, Bedrohung, Verfolgung von Menschen trete, daß auch hierbei die Bedingungen des sittlichen Lebens und Zusammenlebens von Menschen erhalten bleiben, dafür allerdings hat der Staat Sorge zu tragen. Nicht die Kritik dieser Bedingungen darf er verbieten, aber ihren thatsächlichen Bestand darf und soll er schützen. Er darf jenes nicht, weil ja die Freiheit der Kritik selbst, und nicht zuletzt, zu diesen Bedingungen gehört. Auch hier schafft der Staat, kurz gesagt, „die Bedingungen der freien Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit."

Das Endziel des Rechtes und des durch das Recht konstituierten Staates ist die freie Sittlichkeit des Individuums. Darin einzig besteht ihr sittliches Daseinsrecht. Jedes Staatsgesetz findet in dem Sittengesetz seine Richtschnur und seine Vollendung.

In der That nun trägt jedes Gesetz und jedes Recht ein Element in sich, daß auf das Sittengesetz als seine Vollendung hinweist. Das Recht besteht, so wurde betont, in allgemeinen Normen. Dies gilt auch vom Sittengesetz oder den sittlichen Gesetzen.

Aber nicht alle Allgemeinheit von Normen ist sittlicher Art. Normen können Rechte und Pflichten allgemein, aber nach außer-

sittlichen Gesichtspunkten, bestimmten Klassen von Menschen zuweisen. Sie können Rechte und Pflichten binden an äußere Dinge, an den Zufall eines Namens, der Geburt, der Zugehörigkeit zu einer Familie, oder einem Stande. Angenommen Rechtsnormen sind solcher Art, so begründen sie ein äußerliches Klassen- oder Privilegienrecht.

Dagegen bindet das Sittengesetz Rechte und Pflichten einzig an die Persönlichkeit, an ihr sittliches Wesen, und die Möglichkeit, daß durch eine Persönlichkeit der sittliche Gesamtzweck, die Verwirklichung der sittlichen Persönlichkeit überhaupt, gefördert werde. Angenommen, ein Recht besteht aus Normen, die in solcher Weise innerlich, persönlich, sittlich, und auf den sittlichen Gesamtzweck begründet sind, so ist dies Recht sittliches Recht, so gewiß jenes Klassen- oder Privilegienrecht unsittlich ist.

Damit ist der Weg bezeichnet, den die sittliche Rechtsentwickelung gehen muß. Jede äußerliche Allgemeinheit von Rechtsnormen, d. h. jede Allgemeinheit, die darin besteht, daß die Normen Personen umfassen, die durch äußere Merkmale charakterisiert sind, muß der inneren Allgemeinheit der sittlichen Normen Platz machen. An die Stelle der durch äußere Momente begründeten oder an solchen haftenden Rechtsverpflichtungen oder Zuweisungen von Rechten müssen die innerlich, durch das Wesen der Persönlichkeit und ihre Bedeutung für den sittlichen Gesamtzweck begründeten oder darauf beruhenden sittlichen Maximen treten. Kurz gesagt: Das Klassen- und Privilegienrecht muß übergehen in das sittliche Menschenrecht.

Das Klassen- und Privilegienrecht pflegt sich wohl zu stützen auf das historisch Gegebene. Manche scheinen in allem Ernste eine besondere sittliche Würde des historisch gewordenen Rechtes zu behaupten. In Wahrheit giebt es eine solche Würde nicht. Und es kann sie nicht geben. Alles, was ist, ist historisch geworden, das Schlechte ebensowohl wie das Gute, der Rechtsbruch und die Rechtslosigkeit ebensowohl wie das Recht. Verliehe das historische Gewordensein sittliche Würde, so hätte also auch das Schlechte, auch die Rechtslosigkeit oder der Rechtsbruch solche Würde.

Immerhin ist die Berufung auf das historisch Gegebene für

die Bewertung des Rechtes nicht in jedem Sinne bedeutungslos. Ich sagte schon: Nicht das Vollkommene, sondern das erreichbar Beste sollen wir in der Gegenwart zu verwirklichen uns bemühen. Nicht das letzte Ideal, sondern das unter den gegebenen Verhältnissen Mögliche gilt es praktisch anzustreben. So kann ein Recht zu einer Zeit sittlich begründetes Recht sein, das es zu anderen Zeiten nicht mehr oder noch nicht ist. Nennen wir dasjenige, was unter den gegebenen Verhältnissen zur Verwirklichung des Sittlichen in der Welt am meisten beiträgt, das sittlich Zweckmäßige, dann ist alles Recht sittlich berechtigt, soweit es sittlich zweckmäßig ist.

Hierin schon liegt eine Bedeutung des Historischen für das Recht. So wenig das historisch gegebene Recht als solches sittliches Recht ist, so gewiß ist das historisch Gegebene überhaupt eine Bedingung, der die jeweilige Gestaltung des Rechtes, wenn sie eine sittlich berechtigte sein soll, notwendig unterliegt.

Dabei ist doch zu bedenken, daß diese Bedingung sich ändern, daß das historisch Gegebene, so wie es aus Anderem geworden ist, auch wiederum in Anderes sich verwandeln kann. In der Geschichte ist jeder Zeitpunkt Endpunkt. Es ist aber in ihr ebensowohl jeder Zeitpunkt Anfangspunkt. D. h. alle Zeitpunkte sind Durchgangspunkte. Die Geschichte ist beständiges Werden, Fluß, Entwickelung. Die Umstände und ebensowohl die Menschen, ihre Anschauungen und Gewohnheiten, ändern sich. Damit ist zugleich gesagt, daß es auch im Rechte keinen Stillstand geben kann. Der Boden, den das Recht im historisch Gegebenen hat, geht ihm verloren, er gleitet unter ihm weg, wenn das Recht unabänderlich beharrt. Das wahrhaft bleibende, d. h. das dauernd fest gegründete Recht kann darum nur das immer werdende Recht sein, das beständig sich entwickelnde.

Und in dieser Entwickelung sind auch wir, die wir jetzt leben, Faktoren, oder sollen es sein. D. h. wir sollen an derselben mitarbeiten. Wir sollen dazu beitragen, die äußeren Verhältnisse umzugestalten, und wir sollen auf Menschen zu wirken suchen. Beides in sittlichem Sinne, d. h. so, daß in Zukunft eine sittlichere Gestalt des Rechtes möglich sei. Und Beides gehört auch zur Aufgabe des

Staates. So hat, eben für die historische Betrachtung, die im historisch Gegebenen wurzelnde Rechtsordnung ein Daseinsrecht und sie hat es auch wiederum nicht. Sie hat es als Durchgangspunkt. Sie soll sein, um sich immer wieder aufzuheben.

Auch für die Weise, wie diese Entwickelung geschehen kann und muß, giebt uns die Geschichte Anweisung. Nur müssen wir die Geschichte zu verstehen suchen. Und der versteht sie gewiß nicht, der meint, was zu einer Zeit sich bewährt habe, sei auch gut für eine andere Zeit. Wir verstehen sie, wenn wir ihr Gesetze entnehmen; Gesetze, die uns sagen, wie Bedingungen der sittlichen Rechtsgestaltung sich entwickeln, und welche Höhe derselben dadurch jeweils ermöglicht ist. Auch dabei dürfen wir nicht vergessen, daß wir verpflichtet sind, zur Herbeiführung der Bedingungen einer möglichst sittlichen Rechtsgestaltung beizutragen, und daß auch die Erfüllung dieser Pflicht ein Faktor in der Rechtsentwickelung ist.

Vor allem lehrt endlich die Geschichte, daß Entwickelungen stetig sich vollziehen. Voraussetzungen müssen fest gegründet sein, wenn das auf sie Aufzubauende Dauer haben soll. Neues muß sich, so wie Menschen nun einmal sind, einleben; es muß in gewissem Grade zur Gewohnheit werden, ehe ein weiterer Fortschritt in gleicher Richtung geschehen kann. Dabei wird es immer über die Raschheit des möglichen Fortschritts, oder darüber, ob die Bedingungen eines weiteren Schrittes gegeben seien, oder wie bald sie gegeben sein werden, Streit der Meinungen geben können. Ein Gegensatz des größeren Konservativismus und des größeren Radikalismus hat hier sein natürliches Recht.

Bei allem dem bleibt es doch dabei, daß nichts sittlich berechtigt ist, lediglich darum, weil es besteht. Man nennt jetzt gern gewisse wirkliche oder angebliche Grundpfeiler der bestehenden Ordnung heilig, und verbietet sie anzutasten, ja auch nur sie zu diskutieren. Und man scheint dies mitunter zu thun, lediglich weil sie Grundpfeiler der bestehenden Ordnung sind. Aber für den sittlich nicht völlig Blinden kann die Frage nur die sein, ob sie Grundpfeiler oder Grundbedingungen einer sittlichen Ordnung sind, nämlich der sittlichsten, die jetzt möglich ist, ob sie also sittlich

zweckmäßig sind. Und die Frage ist, ob es so sich verhalte, nicht vermeintlich, nicht für den, der über ernste Dinge leichtsinnig urteilt, nicht nach geltendem Vorurteil, nicht gemäß einem Machtspruch, sondern thatsächlich, für ein ernstliches sittliches Nachdenken, und für die vorurteilslose Prüfung der Thatsachen.

Das „Eigentum" vor allem, d. h. genauer: die jetzt thatsächlich bestehende Eigentums- und Besitzordnung, weiterhin die bestehende Staatsverfassung, bei uns die monarchische Verfassung, wird in solcher Weise als heilig und unantastbar bezeichnet. Auch hier müssen wir sagen: Sie sind es, sofern sie es sind; d. h. wenn und solange sie sittlich zweckmäßig sind, also mehr als andere geeignet, den sittlichen Endzweck des Staates, die Verwirklichung der starken, reichen und freien Persönlichkeit zu fördern. Sie haben ihr sittliches Existenzrecht verloren, die Frage ihres Fortbestandes ist eine Frage der bloßen Gewalt, in dem Augenblicke, wo feststeht, daß sie nicht mehr sittlich zweckmäßig sind.

Wie es nun damit bestellt ist, ob bei uns dieser Augenblick jetzt gekommen ist oder wann er gekommen sein wird, dies habe ich hier nicht zu untersuchen. Dies nur wissen wir: Wäre er gekommen, so hätten wir die Pflicht, jeder an seinem Teile, an dem Umbau dieser Grundpfeiler der bestehenden socialen und staatlichen Ordnung mitzuarbeiten. Und auch jetzt schon dürfen wir keinem verwehren, jene Zweckmäßigkeitsfrage nach seiner Überzeugung zu beantworten, und die Pflicht zu thun, die ihm diese seine Überzeugung vorschreibt. Es giebt, dies muß in unseren Tagen aufs Allerernstlichste betont werden, keinen socialen Konservativismus, keine „Königstreue" oder „Liebe zur Monarchie", keine „Staatserhaltung", d. h. Erhaltung der jetzt bestehenden Form des Staatswesens, die an sich, d. h. unabhängig von der Frage der sittlichen Zweckmäßigkeit der jetzt bestehenden socialen Ordnung oder Staatsform, Tugenden wären, oder Anlaß gäben tugendhaft sich zu brüsten. Niemand hat das Recht denjenigen, der eine jener Fragen nach bestem Wissen und Gewissen verneinend beantwortet, für schlecht oder minder national oder vaterländisch gesinnt auszugeben. Dies alles ist äußerste Verwirrung sittlicher Begriffe; leichtsinnige oder frevelhafte Fälschung der Vaterlandsliebe oder nationalen Ge-

sinnung. Nur der kann und muß vaterlandslos und schlecht heißen, der diese sittlichen Zweckmäßigkeitsfragen — nicht nach dem Gesichtspunkt des sittlichen Zweckes, d. h. der sittlichen Größe des Vaterlandes und der Menschheit, sondern nach Gesichtspunkten seines Vorteiles, des Fortbestandes oder der zukünftigen Verwirklichung seiner sittlich nicht begründeten egoistischen Ansprüche oder Anmaßungen beurteilt. Und der Vorwurf geistiger Beschränktheit oder des gedanklichen Leichtsinnes trifft jeden, der zum Maßstab der Beurteilung jener Fragen seine Denkgewohnheiten macht, oder durch unklare Ideen, durch das Schlagwort, die Phrase, sei es die konservative oder die radikale, sich bethören läßt.

Es giebt einen schönen Zusatz, den Fürsten ihrem Fürstentitel hinzuzufügen pflegen: „Von Gottes Gnaden". Dieses „Gottesgnadentum" steht jener Fiktion von der sittlichen Würde des historisch Gegebenen, das ja überall und notwendig durch blindes menschliches Wollen und blindes Schicksal mitbedingt ist, unmittelbar und unversöhnlich entgegen. Freilich ist dies Wort viel mißdeutet worden. Aber es leuchtet ein, wie es einzig verstanden werden kann. Nicht dies kann selbstverständlich die Meinung desselben sein, daß jedesmal derjenige, der thatsächlich das Fürstenamt führt, der Gott wohlgefällige und von Gott sanktionierte Regent seines Landes sei. Denn auch die Thatsache, daß jetzt dieser Mensch, und nicht jener, Fürst eines Landes ist, ist eine historisch gegebene. Auch bei ihr also, wie bei allem historisch Gegebenen, ist menschlich blindes Wollen und blindes Schicksal notwendig im Spiel. Menschliche, und menschlicher Kurzsichtigkeit, Schwäche, Verkehrtheit unterworfene Rechtsbestimmungen haben dazu geführt, daß diesem bestimmten Menschen das Fürstenamt jetzt zugefallen ist, und allerlei blinde Zufälligkeiten haben dabei mitgewirkt. Mit solcher menschlichen Kurzsichtigkeit, Schwäche, Verkehrtheit, und mit diesen blinden Zufälligkeiten würde also bei jener Auffassung das göttliche Wollen gleichgesetzt.

Außerdem weiß aber auch jedermann, daß es gute und schlechte, pflichtbewußte und pflichtvergessene Fürsten giebt. Das Regiment eines Fürsten kann dem Lande zum sittlichen Wohl oder zum sittlichen Verderben gereichen. Und daß sittliches Verderben Gott

wohlgefällig, daß das auf solches sittliche Verderben gerichtete Fürstenregiment göttlich sanktioniert sein könne, dies zu sagen wäre Gotteslästerung.

Sondern nur dies kann die Meinung jenes Wortes sein, daß der Fürst eines Landes, so wie jeder Mensch, im letzten Grunde in allem seinem Handeln nicht Menschen, sondern Gott und der Stimme Gottes in seinem Gewissen verantwortlich sei; daß die Rechte und Pflichten, die das Fürstentum in sich schließe, so wie alle wahren Rechte und Pflichten, sittliche Rechte und Pflichten, also für das religiöse Bewußtsein gottgewollte und göttlich sanktionierte Rechte und Pflichten seien und sein müssen. Darin liegt dann zugleich notwendig die Anerkennung, daß die Rechte und Pflichten des Fürstenamtes bestehen, oder wirkliche Rechte und Pflichten sind, nur soweit sie sittlich begründete, oder göttlich, d. h. sittlich sanktionierte sind. Dies aber sind sie, wenn und soweit sie Bedingungen sind der größtmöglichen Verwirklichung des Sittlichen in dem regierten Volke, Bedingungen der größtmöglichen sittlichen Kraft und Freiheit seiner Glieder. Das höchste sittliche Recht ist hier wie überall gleichbedeutend mit dem höchsten Vermögen und dem vollendetsten Willen zur Erfüllung sittlicher Pflichten.

Dafür also ist schließlich jenes „Gottesgnadentum" der Ausdruck. Es sagt, worin wahres Fürstentum, wie jedes wahre Menschtum bestehe. Es fordert, daß Fürstentum höchstes Menschtum sei.

Das letzte Ziel aller Staatsordnung ist die volle sittliche Rechtsordnung, d. h. der vollkommene sittliche Organismus der Menschen. Von diesem war schon die Rede. In ihm, sagte ich, sind alle Güter, Besitz, Macht, Ehrungen verteilt unter dem Gesichtspunkte des sittlichen Wertes der Persönlichkeiten und der möglichsten Verwirklichung des Guten in der Welt. Sie sind unabhängig vom Zufall, von der sittlich nicht begründeten, also brutalen historischen Thatsache, von Namen, von der Gunst der Mächtigen, auch von äußeren Zeichen, die kindischer Eitelkeit schmeicheln und die blinde Menge verblenden. Die Annäherung an dieses Ziel bezeichnet den Gang der sittlichen Entwickelung aller rechtlichen Ordnung. Die jetzt thatsächlich bestehende Ordnung hat

zur höchsten Aufgabe die Ermöglichung des Übergangs zu Formen, die diesem Ziele näher liegen. Auch unsere Staatsverfassungen haben keine höhere Aufgabe als die, die Bedingungen herbeizuführen, unter denen nicht mehr sie, sondern sittlich höhere Formen sittlich zweckmäßig sind. Sie haben keine höhere Aufgabe als die, in diesem Sinne des Wortes, sich selbst *aufzuheben*. Die höhere Stufe aber ist jedesmal die freiere, so gewiß es in der Natur des Sittlichen liegt, frei, dem eigenen Gesetz gemäß sich zu bethätigen. Die höchste Staatsform ist — gewiß nicht unsere erbliche Monarchie; aber ebensowenig irgend eine alles gleichmachende Demokratie; sondern jene alles umfassende *ethische Aristokratie* des vollendeten sittlichen Organismus; nicht mehr ein Staat neben anderen Staaten, sondern ein Reich der sittlichen Menschheit, ein „Reich Gottes auf Erden."

Dies ist, wie gesagt, ein Ideal. Und ich streite nicht dagegen, wenn man sagt, es sei ein in alle Ewigkeit unerreichbares Ideal. Aber dies thut hier nichts zur Sache. Das sittliche Endziel bleibt sittliches Endziel, auch wenn es nie vollkommen erreicht werden kann. Und unsere Pflicht bleibt die Arbeit auf dies Endziel hin. Dazu müssen wir aber dies Endziel *als* Endziel im *Auge* behalten.

In aller dieser Arbeit herrscht jenes Gesetz der stetigen Entwickelung. Doch ist dabei noch Eines zu bedenken. Es kann auch eine stetige Entwickelung geben, die äußerlich betrachtet unstetig ist. Jede große, die Menschheit in neue Bahnen weisende That eines Individuums schafft eine solche. Und auch sonst giebt es eine solche stetige Entwickelung.

Angenommen, ein Volk drängt mit sittlicher Notwendigkeit zu einer sittlich höheren Form seines Daseins, und Gewalt hindert diesen Fortgang. Dann wächst in dem Volke, in dem Maße als es sittliche Kraft hat, stetig die Macht dieses Dranges. Und das Ende ist die Niederwerfung der unsittlichen Gewalt mit Gewalt. Das ist *die* Stetigkeit des Fortschrittes, vermöge welcher der allmählich anschwellende Bach schließlich plötzlich die künstlichen Dämme zerreißt.

Oder es werden gar einem Volke die allgemeinsten sittlichen Existenzbedingungen gewaltsam verkümmert. Giebt es dann kein

anderes Mittel, die Schranken, die die Gewalt aufgerichtet hat, zu beseitigen, als die Gewalt, dann ist diese Gewalt sittlich.

Jedermann anerkennt ein Recht der physischen Notwehr. Noch sicherer als dies muß es ein Recht der sittlichen Notwehr geben, der sittlichen Notwehr des Einzelnen und der Völker. Ich scheue nicht das Wort Revolution; aber ich denke an die sittlich notwendige Revolution. Es giebt ein unzweifelhaftes Recht derselben. Revolution ist Recht, wenn sie Pflicht ist. Und sie kann Pflicht sein, heiligste Pflicht.

Kein Volk hat das Recht, sich sittlich zu Grunde richten zu lassen. Und wehe dem Volke, das nicht die sittliche Kraft hat, jene Pflicht, wenn sie Pflicht ist, zu erfüllen.

Wir leben in einer Zeit heftiger Gegensätze und mächtiger innerer Gärung. Wir hoffen, daß die Entwickelung nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich stetig sich vollziehen werde. Dabei soll, wie überall, das Gute siegen, auf welcher Seite auch immer es sich finden mag. Die sittliche Höhe der Menschheit ist das höchste Gesetz und das absolute Recht.

Neunter Vortrag.

Die Freiheit des Willens.

Die Fragen, die uns im Bisherigen beschäftigten, waren der Hauptsache nach Thatsachenfragen. Zugleich ergab sich uns doch auch mehrfach die Aufgabe, Begriffe zu untersuchen, Begriffsunklarheiten aufzuhellen, Mehrdeutigkeiten von Begriffen zu beseitigen.

Vorzugsweise der letzteren Art nun ist unsere Aufgabe, wenn wir jetzt der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens uns zuwenden. Viel ist über diese Frage gesagt und geschrieben worden. Es wäre gewiß sehr viel weniger darüber gesagt und geschrieben worden, wenn diejenigen, die sich damit befaßten, jederzeit bemüht gewesen wären, klar zu denken, keinen Begriff zu verwenden, ohne ihn sorgfältig zu analysieren, und auf seine erfahrungsgemäße Berechtigung hin zu untersuchen. Ja es wäre wohl das Meiste davon ungesagt oder ungeschrieben geblieben, wenn man sich auch nur hätte entschließen können, auf künstliche Verwirrung der dabei in Betracht kommenden Begriffe zu verzichten. Man darf wohl sagen: Wie es mit der Freiheit des menschlichen Willens bestellt ist, darüber pflegt der einfach und natürlich denkende Mensch kaum je im Zweifel zu sein. Und auch die Praxis des Lebens ist in diesem Punkte der Hauptsache nach auf dem richtigen Wege. Erst die Gelehrsamkeit hat in die Frage der Willensfreiheit die Verwirrung gebracht, die darin auch jetzt noch vielfach herrscht. Man wußte eben nicht das Einfache einfach zu nehmen.

Als eine Frage, die der Hauptsache nach bloße Begriffsfrage ist, hat die Frage der Freiheit des Willens auch nicht eigentlich darauf Anspruch, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden. Noch weniger berechtigt aber ist es, wenn einige diese Frage fast zur eigentlichen ethischen Grundfrage scheinen machen zu wollen, so, als wäre von ihrer Beantwortung die Entscheidung über die sonstigen ethischen Grundfragen abhängig.

Diese Abhängigkeit ist in der That nicht zu fürchten. Wie gesagt, unsere bisherigen „ethischen Grundfragen" waren im wesentlichen Thatsachenfragen. Sie waren, genauer gesagt, Fragen, die Thatsachen unseres Bewußtseins betreffen. Sind nun diese Thatsachen wirkliche, in unserem Bewußtsein sicher auffindbare Thatsachen, so können sie nicht aufgehoben werden durch die Weise, wie wir den Begriff der Willensfreiheit fassen mögen.

Mag man von der Freiheit des Willens diese oder jene Anschauung haben, oder damit klare oder unklare Begriffe verbinden, so bleibt doch bestehen, daß es Objekte unserer Werthaltung, also Motive oder Zwecke für uns giebt; und daß diese Werthaltungen vierfacher Art sind, nämlich egoistische und altruistische Sachwerthaltungen, andererseits Werthaltungen unserer eigenen Persönlichkeit und der fremden Persönlichkeiten.

Es bleibt ebenso bestehen, daß wir die möglichen menschlichen Zwecke mehr oder minder vollkommen uns vergegenwärtigen können; daß wir im stande sind, sie in objektive oder allgemein menschliche Beleuchtung zu rücken, sie objektiv zu betrachten und zu werten, und auf Grund solcher Betrachtung und Wertung aneinander zu messen und gegeneinander abzuwägen; daß wir dabei von den subjektiven Bedingungen des Wollens und Handelns, den subjektiven „Neigungen" oder Geneigtheiten, abzusehen oder zu abstrahieren vermögen. Und es bleibt bestehen, daß unter der Voraussetzung der vollen Vergegenwärtigung aller möglichen menschlichen Zwecke, und ihrer vollkommenen und reinen objektiven Betrachtung und Bewertung, diese Zwecke in eine ihrem objektiven Wert entsprechende, und damit zugleich überall gleiche Ordnung sich einfügen. Es bleibt damit zugleich bestehen das Bewußtsein des Sollens, und sein, unter der eben gemachten Voraussetzung, überall, d. h. in allen Persönlichkeiten, gleicher Inhalt.

Es bleibt nicht minder das Sittengesetz als ein Gesetz unseres eigenen Wesens. Es bleiben die besonderen Verhältnisse zwischen Zwecken, und die darauf beruhenden Forderungen, daß Zwecke anderen vorgehen, wie sie in unserem siebenten Vortrag bezeichnet wurden. Es bleibt endlich insbesondere auch bestehen, daß unbedingten sittlichen Wert allein die sittliche Persönlichkeit hat, daß demgemäß nur der vollendete Mensch, in uns und in Andern, das letzte Ziel alles sittlichen Wollens sein kann. — Es bleiben mit einem Worte alle die Thatsachen, von denen im Bisherigen die Rede war.

Gehen wir aber zu unserer Frage. Was ist Freiheit des Willens? Was können und müssen wir darunter verstehen? Um auf diese Frage eine sichere Antwort zu gewinnen, stellen wir zweckmäßigerweise zuerst die allgemeine Frage: Was verstehen wir überhaupt unter „Freiheit“? Was verstehen wir sonst überall unter diesem Worte?

Diese Frage beantworten wir leicht. Ein Baum wächst „frei“, oder ist „frei“ in seinem Wachstum. Dies heißt nach jedermanns Meinung: Der Baum ist in seinem Wachstum sich selbst überlassen. Er wächst, wie es in seiner Natur liegt. Das Wachstum des Baumes, so wie es sich unseren Augen darstellt, hat in der Beschaffenheit des Baumes seinen Grund oder seine Ursache. Es ist so geartet, wie es ist, weil der Baum so geartet ist, wie er ist. Der Baum wäre in seinem Wachstum nicht frei, sondern unfrei, wenn etwas von ihm selbst Verschiedenes sein Wachstum hinderte, oder in eine andere Richtung zwänge.

Den gleichen Sinn verbinden wir auch sonst mit dem Worte „Freiheit“. Auch, wenn ein Stein „frei“ fällt, so heißt dies: Der Stein ist weder in seinem Fallen durch etwas von ihm Verschiedenes behindert, noch ist er durch dergleichen zum Fallen oder zu dieser bestimmten Weise des Fallens genötigt. Sein Fallen wäre ein unfreies, wenn etwa ein von mir ausgeführter Stoß ihn nach unten triebe.

Dann müssen wir zweifellos auch, wenn wir sagen, der menschliche Wille sei frei, oder der Mensch sei frei in seinem Wollen, der Freiheit einen gleichartigen Sinn beilegen. Freiheit

des Willens muß sein, was „Freiheit“ überall ist, nur mit der Besonderheit, daß diese Freiheit eben dem Willen zugeschrieben wird.

Dies hindert natürlich nicht, daß wir demjenigen, der unter Freiheit des Willens etwas anderes verstehen will, diese „Freiheit seines Willens“ lassen müssen. Man kann ja schließlich niemand verwehren, jedes beliebige Wort in jedem beliebigen Sinne zu nehmen. Nur entfernt sich, wer den Begriff der Freiheit des Willens anders faßt, als wir soeben thaten, von dem allgemeinen und natürlichen Sinne des Wortes Freiheit. Er thut dem Sprachgebrauch Gewalt an. Und dies kann nur verwirrend wirken.

Mag dem aber sein, wie ihm wolle, in jedem Falle hat derjenige, der das Wort Freiheit auch hier in dem allgemein üblichen Sinne nimmt, das höhere Recht für sich.

Wir nun wollen überall nach Möglichkeit mit dem allgemeinen Sprachgebrauch in Einstimmigkeit bleiben. Wir fügen uns ihm darum auch in diesem Punkte. Wir nehmen zunächst die Freiheit im landläufigen Sinne. Und wir übertragen dann diesen landläufigen Begriff unverändert auf die „Freiheit des Willens“.

Der menschliche Wille ist frei, oder der Mensch ist frei in seinem Wollen, dies heißt dann: Das Wollen des Menschen hat in der Natur des Menschen seinen Grund oder seine Ursache; es ist ein Wollen, wie es sich ergiebt, wenn der Mensch in seinem Wollen sich selbst überlassen bleibt; das freie Wollen ist so, wie es ist, weil der Mensch so ist, wie er ist.

Und Unfreiheit des Wollens besteht, genau soweit dies nicht der Fall ist, soweit also der Mensch, ich meine: seine innere Persönlichkeit, durch etwas von ihm Verschiedenes in seinem Wollen gehemmt ist, oder ihm durch ein von ihm Verschiedenes ein Wollen aufgenötigt ist, das aus ihm, so wie er ist, oder falls er sich selbst überlassen wäre, sich nicht ergäbe.

Man könnte nun meinen, zu dieser Fassung des Begriffes der Freiheit des Willens gebe uns doch der Sprachgebrauch kein Recht. Der Begriff der Freiheit sei zwar sonst überall der von uns bezeichnete, in dem besonderen hier in Rede stehenden Falle aber, bei der Freiheit des Willens, pflege man darunter gemeinhin etwas anderes zu verstehen.

Dies wäre zunächst sehr sonderbar. Eine solche Ausnahme in einem allgemeinen Sprachgebrauch wäre nicht leicht verständlich. Aber es verhält sich auch thatsächlich nicht so.

Wir thun aber hier gut, gleich den doppelten Sinn des üblichen Begriffes der „Freiheit des Willens" zu unterscheiden. Freiheit des Willens besagt dem gemeinen Sprachgebrauch zufolge einmal dies, daß ich frei bin in meinem Wollen. Das Wort besagt ein andermal, daß mein Wollen frei ist in seiner Bethätigung. Offenbar ist nur jene Freiheit Willensfreiheit im eigentlichen Sinne. Diese letztere Freiheit müßte genauer als Freiheit des Handelns bezeichnet werden.

In jedem dieser beiden Fälle aber ist der Begriff der Freiheit der gleiche. Wer in einen Kerker eingeschlossen ist, oder mit Gewalt von einem Ort zum anderen fortgeschleppt wird, ist nach jedermanns Meinung seines freien Willens beraubt, d. h. genauer gesagt, er ist nicht frei zu handeln, wie er will. Er ist frei dahin oder dorthin gehen zu wollen; nur hilft ihn sein Wollen nichts. Mit dieser Unfreiheit nun ist nichts gesagt, als daß der Ort, wo der Mensch sich befindet, bezw. die Weise seiner Fortbewegung, ihm durch etwas von ihm Verschiedenes aufgenötigt ist, daß der Ort oder die Weise der Fortbewegung nicht in seinem Wollen, allgemeiner gesagt, nicht in ihm selbst, sondern in diesem von ihm Verschiedenen, dem Kerker bezw. dem Willen der Menschen, die ihn fortschleppen, seinen Grund oder seine Ursache hat.

Umgekehrt nennen wir einen Menschen in seinen Bewegungen frei, wenn oder soweit seine Bewegungen durch sein Wollen, oder allgemeiner gesagt, durch ihn hervorgebracht sind, also in ihm ihren Grund oder ihre Ursache haben.

Hier handelte es sich um Freiheit bezw. Unfreiheit des Willens im zweiten Sinne, d. h. um Freiheit bezw. Unfreiheit des Willens, sich zu bethätigen. Davon unterschieden wir die Freiheit bezw. Unfreiheit des Menschen in seinem Wollen. Eine Unfreiheit dieser Art nun liegt für jedermann vor, es fehlt dem Menschen die Willensfreiheit im engeren und eigentlichen Sinne, wenn das Wollen selbst gehemmt ist; bezw. wenn dem Menschen ein Wollen durch etwas von ihm Verschiedenes aufgenötigt wird.

Dergleichen findet statt etwa beim Hypnotisierten. Wird dem Hypnotisierten befohlen, seinen Arm zu heben, und er hebt ihn, so ist ihm nicht unmittelbar die Armbewegung aufgenötigt. Er ist nicht frei im Wollen und unfrei lediglich im Handeln. Sondern sein Wollen *selbst* ist gehemmt oder gelähmt. Die wollende Persönlichkeit ist durch den Hypnotisierenden eingeschläfert und damit außer Funktion gesetzt. Der Wille, den Arm zu heben — wenn überhaupt hier von einem „Willen" im eigentlichen Sinne geredet werden darf — ist nicht *sein* Wille, d. h. er entstammt nicht der Persönlichkeit, ihrem Wesen, ihrem Interesse, ihrer Gesinnung, ihrer Überlegung.

Den gleichen Sinn hat nach gemeiner Anschauung die Willensunfreiheit, wenn wir den sinnlos Berauschten willensunfrei nennen. Der Berauschte will vielleicht sehr heftig. Aber in seinem Wollen kommt nicht die Persönlichkeit, wie sie an sich ist, zum Ausdruck. Der Rausch, dieser physiologische Zustand, hemmt gewisse Wollungen, Gedanken, Überlegungen, und zwingt damit das Wollen in eine bestimmte Bahn.

Dagegen sagen wir allgemein, eine Persönlichkeit sei in ihrem Wollen *frei*, wenn die Persönlichkeit frei, d. h. ohne durch etwas von ihr Verschiedenes Hemmung oder Zwang zu erleiden, in ihrem Wollen sich bethätigt. Freiheit ist also auch hier gleichbedeutend mit Verursachtsein durch die Persönlichkeit, ihr Wesen und ihre Bethätigungsweisen.

Fassen wir zusammen, so müssen wir sagen: Freiheit ist, soweit wir bisher sehen, nichts als der Ausdruck dafür, daß mein Thun durch meine Persönlichkeit verursacht ist, nicht in etwas von mir Verschiedenem seine Ursache hat. Freiheit des *Handelns* ist Verursachtsein des Handelns durch das *Wollen*, d. h. durch die wollende *Persönlichkeit*, Freiheit des Wollens ist Verursachtsein des *Wollens* durch die wollende Persönlichkeit.

Wie steht es nun mit der *Existenz* jener und dieser Freiheit? Giebt es Willensfreiheit in jenem weniger genauen und diesem genaueren Sinn? Beide Fragen sind zweifellos zu bejahen. Es giebt solche Freiheit — innerhalb gewisser von Moment zu Moment und zugleich von Individuum zu Individuum wechselnder Grenzen.

Wir haben alle bald mehr bald weniger Freiheit. Wir sind alle zugleich bald minder bald mehr unfrei.

Mit dem hier Gesagten verbinden wir nun gleich eine vorläufige Betrachtung der Begriffe der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Ich bemerke dabei, daß ich diese beiden Begriffe hier in gleichem Sinne gebrauche, daß es mir aber später zweckmäßig erscheinen wird, zwischen Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit bestimmt zu unterscheiden. Speciell die Verantwortlichkeit wird dabei einen neuen Sinn gewinnen.

Wiederum frage ich zunächst: Was ist sonst, d. h. außerhalb der Sphäre des menschlichen Wollens und Handelns, der Sinn der Zurechnung oder Verantwortlichkeit?

Wenn ich eine irgendwo ausbrechende und sich verbreitende Krankheit den Bodenverhältnissen „zurechne“ oder sie auf „Rechnung“ derselben setze, wenn ich die Bodenverhältnisse für die Krankheit und ihre Ausbreitung „verantwortlich“ mache, oder um noch einen weiteren Ausdruck zu gebrauchen, wenn ich ihnen die „Schuld“ daran beimesse, was ist damit gesagt? Zweifellos wiederum dies, daß ich die Bodenverhältnisse als die Ursache der Krankheit und ihrer Ausbreitung betrachte. Und völlig den gleichen Sinn haben jene Wendungen auch sonst.

Dann muß auch der Satz: Eine Handlung wird mir zugerechnet oder: Ich werde dafür verantwortlich gemacht, zunächst heißen: Ich werde als die Ursache der Handlung betrachtet. Oder: Die Handlung wird betrachtet als von mir ausgehend, mir zugehörig, als meine Handlung in diesem Sinne des Wortes. Sie wird mir nicht zugerechnet, sondern auf „Rechnung“ äußerer Umstände gesetzt, oder äußere Umstände werden dafür verantwortlich gemacht, dies heißt: Sie wird betrachtet als nicht meine That, sondern als das notwendige Ergebnis dieser Umstände.

Diesem Begriff der Zurechnung entspricht natürlich der Begriff der Zurechnungsfähigkeit. Ein Mensch ist zurechnungsfähig rücksichtlich einer Handlung, dies heißt also zunächst: Man kann oder darf die Handlung betrachten als durch die Persönlichkeit verursacht oder begründet.

Hiermit nun ist auch schon teilweise gesagt, wie sich Zurech-

nungsfähigkeit und Willensfreiheit zu einander verhalten: Zurechnungsfähigkeit kann nur bestehen, soweit Willensfreiheit besteht; nämlich Willensfreiheit — nicht in irgendwelchem, sondern in dem oben von uns bezeichneten Sinne des Wortes.

Dies alles erfordert aber freilich noch einen Zusatz. Der oben gezogene Vergleich hinkt. Wir können zweifellos eine Krankheit auf „Rechnung" der Bodenverhältnisse setzen oder diese für die Krankheit „verantwortlich" machen. Aber diese Zurechnung ist keine sittliche. Wir machen die Bodenverhältnisse für die Krankheit nicht sittlich verantwortlich. Und um sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit handelt es sich ja hier. In dieser sittlichen Zurechnung oder Verantwortlichkeit liegt eine sittliche Beurteilung oder Bewertung. Die sittliche Zurechnung ist Zurechnung des sittlichen Wertes, bezw. Unwertes. Und eine solche findet jenen Bodenverhältnissen gegenüber nicht statt.

Indessen damit ist das oben Gesagte nicht hinfällig geworden. Es bedarf nur der Ergänzung. In der That heißt „eine Handlung einer Person sittlich zurechnen" nicht nur, sie im obigen Sinne des Wortes auf „Rechnung" derselben setzen, sondern zugleich: die Person nach der Handlung bewerten. Da, wie wir wissen, Persönlichkeitswert und sittlicher Wert gleichbedeutend sind, so ist diese Bewertung ohne weiteres eine sittliche.

Aber was heißt nun dies: eine Persönlichkeit nach einer Handlung bewerten? — Wir sahen ehemals: Eine Handlung kann, wenn wir das Wort „sittlich wertvoll" in einem bestimmten Sinne nehmen, auch abgesehen von der handelnden Persönlichkeit oder der inneren Beziehung der Persönlichkeit zu der Handlung, „sittlich wertvoll" sein. Eine Handlung ist „sittlich wertvoll" in diesem Sinne, wenn sie Gutes schafft oder ins Dasein ruft, wenn sie der Verwirklichung sittlicher Zwecke dient. Eine solche Handlung nannten wir genauer eine sittlich erfreuliche. Ebenso kann eine Handlung, abgesehen von der handelnden Persönlichkeit, sittlich unwert sein. Sie ist dies, wenn sie eine üble Handlung ist, d. h. eine solche, die Übles schafft, die die Verwirklichung sittlicher Zwecke hindert oder beeinträchtigt. Eine solche Handlung nannten wir genauer eine sittlich beklagenswerte.

Dagegen ist, wie wir an derselben Stelle sahen, eine Handlung niemals um des Guten willen, das durch sie ins Dasein gerufen wird, selbst gut, d. h. edel, sittlich lobenswert. Ebenso ist niemals eine Handlung um dessen willen, was sie ins Dasein ruft, oder kurz vermöge ihres Erfolges, sittlich tadelnswert, oder böse, schlecht. Sondern Gegenstand des sittlichen Lobes oder Tadels, oder gut, im Sinne des sittlich Lobenswerten, andererseits böse, schlecht, tadelnswert, ist jederzeit nur die Persönlichkeit. Auch die Handlung kann dann freilich so heißen, aber lediglich, sofern darin eine sittlich lobenswerte, bezw. tadelnswerte Persönlichkeit sich kundgiebt; also lediglich als Symptom.

Beachten wir nun dies, dann ergiebt sich, was die sittliche Zurechnung sein muß. Eine Handlung einem Menschen sittlich zurechnen, heißt, wie schon gesagt: Nach dem sittlichen Wert der Handlung den sittlichen Wert der Persönlichkeit bemessen, die sittliche Bewertung derselben auf die Persönlichkeit übertragen. Dies aber wiederum heißt: Um der guten, d. h. sittlich erfreulichen Handlung willen die Persönlichkeit selbst gut, d. h. sittlich lobenswert nennen; um der üblen Handlung willen sie böse oder schlecht nennen. Ich rechne eine gute, d. h. Gutes wirkende Handlung einem Menschen zu, dies heißt: Ich erkläre um der Gutes wirkenden That willen, und in dem Maße, als die That Gutes wirkt, ihn selbst für gut; ich lobe ihn darum. Ich rechne ihm eine üble, d. h. Übles wirkende That zu, dies heißt ebenso: Ich erkläre ihn um der üblen That willen, und in dem Maße, als die That eine üble ist oder Übles schafft, selbst für böse oder schlecht; ich tadle ihn darum.

In solcher Weise den sittlichen Wert der Persönlichkeit nach dem sittlichen Wert der Handlung bemessen kann ich nun aber nur, soweit ich aus der Handlung auf die Persönlichkeit oder ihre „Gesinnung" schließen darf, oder soweit die Handlung Symptom ist eines entsprechenden Wesens der Persönlichkeit. Und dies wiederum ist möglich, genau soweit, als die Handlung aus einer entsprechenden Gesinnung hervorgeht, durch diese Gesinnung, oder, was dasselbe sagt, durch die Persönlichkeit verursacht ist; oder kurz, soweit Willensfreiheit in dem oben festgestellten Sinne besteht.

Darnach bleibt es auch unter Voraussetzung unseres ergänzten Begriffes der Zurechnungsfähigkeit dabei, daß Zurechnungsfähigkeit besteht, lediglich soweit Freiheit des Willens besteht, nämlich Freiheit des Willens in dem von uns angenommenen sprachgebräuchlichen Sinne, also Freiheit des Willens, die mit Verursachtheit des Wollens durch meine Persönlichkeit gleichbedeutend ist.

Ich lege schließlich noch ausdrücklich Gewicht darauf, daß auch das hier Vorgetragene mit der gemeinen Anschauung in vollem Einklang steht. Ich rechne jemand eine That zu, dies heißt für jedermann: Ich table ihn, nenne ihn schlecht um der üblen That willen. Und jedermann hält solche Zurechnung für ausgeschlossen, wenn die That nicht in einer entsprechenden Gesinnung ihren Grund hat, sondern durch anderes, etwa durch zwingende Umstände, die ohne mein Zuthun wirken, herbeigeführt oder verursacht ist. Umgekehrt kann und muß nach jedermanns Meinung die üble That mir zugerechnet werden, wenn sie in einer entsprechenden Gesinnung den Grund ihres Daseins hat, also so übel ist, wie sie ist, weil ich so böse bin, wie ich bin.

Zugleich liegt für jedermann in der Zurechnung ohne weiteres dies eingeschlossen, daß nur unter der Voraussetzung der Möglichkeit solcher Zurechnung Handlungen sittliches Lob oder sittlichen Tadel verdienen. Vor allem ist für jedermann eine „schlechte" Handlung nur diejenige, die ihrem Thäter zugerechnet, d. h. die als Symptom eines zu Grunde liegenden Bösen im Wesen der Persönlichkeit betrachtet wird. Niemand nennt etwa eine Handlung, durch die ich einen Andern schädige, schlecht, wenn sie lediglich vom Zufall verschuldet ist, also auf die Beschaffenheit der Persönlichkeit keinen Schluß verstattet. Sondern jedermann begnügt sich, eine solche Handlung als eine üble oder beklagenswerte zu bezeichnen. Insofern ist der Begriff der Zurechnungsfähigkeit zugleich ein Ausdruck für die Anerkenntnis der vorhin von neuem betonten Thatsache, daß sittlich lobenswert und sittlich tadelnswert Handlungen nur sein können als Symptome der Gesinnung oder als Ausdruck der Persönlichkeit.

Wir müssen aber nun bei dem Begriff der Willensfreiheit

noch weiter verweilen. Man bezeichnet die Willensfreiheit wohl auch als Wahlfreiheit. Mit gutem Rechte. Unser Wollen pflegt ein Wählen zu sein. Im normalen Menschen giebt es überall neben Motiven, die sein Wollen nach der einen Seite hin bestimmen, solche, die es nach anderer Seite drängen. Wenn ich aufstehen will, so besteht dafür in mir irgend welches Motiv. Daneben bestehen aber zugleich Motive des Sitzenbleibens. Ein solches ist in der Regel schon damit gegeben, daß das Sitzenbleiben bequemer ist. Und immer, wenn es so sich verhält, vollzieht sich der Willensentscheid vermöge einer, wenn auch nicht zum Bewußtsein kommenden Wahl. Das Stattfinden einer solchen Wahl liegt ja auch schon im Worte „Willensentscheid". Die Wahl vollzieht sich, indem eines der einander gegenüberstehenden Motive über die anderen das Übergewicht gewinnt. Vielmehr, sie besteht in diesem Vorgang.

Und wann ist diese Wahl frei? Fragen wir wiederum zuerst, wann sie unfrei ist. Sie kann ebenso, wie nach oben Gesagtem der Wille, in doppeltem Sinne unfrei sein. Es wirken etwa in mir einander widerstreitende Motive; äußerer Zwang aber nötigt mich, in der Richtung des einen zu handeln. Daneben steht die andere Möglichkeit: Von den verschiedenen Motiven, die in mir vorhanden sind und zur Wirkung gelangen könnten, sind irgendwelche durch Einwirkungen, die von außen an mich herantreten, sagen wir wiederum durch Hypnose oder Narkose, lahm gelegt. — Wie man sieht, sind diese beiden Möglichkeiten der Wahlunfreiheit nicht verschieden von denjenigen, die schon oben bei der Betrachtung der Willensfreiheit sich ergeben haben.

Dagegen ist unsere Wahl frei, wenn sie — frei ist, nämlich frei von Zwang und Hemmung, wenn also der Entscheid zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten ganz meine That ist, durchaus mir entstammt, in mir, meinem Wesen, meiner Gesinnung, meinen Neigungen, meinen Überlegungen ꝛc. ihren zureichenden Grund, oder ihre volle Ursache hat. — Ich wiederhole nicht, daß an dieser Freiheit auch die Zurechnungsfähigkeit oder Verantwortlichkeit unmittelbar haftet.

Insoweit nun ist die Wahlfreiheit oder die Willensfreiheit eine einleuchtende und klar bestimmte Sache. Und nicht minder klar ist ihre Beziehung zur Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit.

Es scheint keine einfachere Sache geben zu können als jene Freiheit und diese Beziehung.

Aber eben mit diesem einfachen Sachverhalt wollen einige Ethiker durchaus nicht sich zufrieden geben. Sie fordern eine andere, und in gewisser Weise völlig entgegengesetzt geartete Willensfreiheit. Vor allem, wenn sie von „Wahlfreiheit" sprechen, wollen sie darunter etwas völlig Anderes verstanden wissen. So wenigstens versichern sie. Und sie thun dies gewiß in ehrlicher Meinung. Es ist aber zu fürchten, daß sie sich über sich selbst täuschen.

Zunächst sagt man vielleicht Folgendes: Ich habe Willens- oder Wahlfreiheit, dies heißt: Wenn ich einen Willensentscheid vollzogen habe, so hätte ich denselben doch auch unterlassen oder mich in der entgegengesetzten Weise entscheiden können. Und man fügt hinzu: Eine solche Wahlfreiheit besteht. Sie ist eine sichere Thatsache meines Bewußtseins. Ich bin bei meinem Wollen unmittelbar gewiß, daß jene Möglichkeit, mich anders zu entscheiden, existiert oder existiert hätte.

Gegen diese Erklärung nun haben wir zunächst nichts einzuwenden. Wir gestehen zu, daß es sich so verhält, wie sie sagt. Nur ist damit eben auch an unserer Fassung des Begriffs der Willensfreiheit ganz und gar nichts geändert. Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, nur zu fragen, was denn das heiße oder heißen könne: Ich „hätte" mich auch anders entscheiden „können". Daß wir diese Frage nicht etwa unterlassen, und uns mit der einfachen Behauptung begnügen dürfen, leuchtet ja ein.

Ich nehme an, es war heute vor vierzehn Tagen schönes Wetter. Ich weiß, daß es so war. Dennoch sage ich: Es „hätte" heute vor vierzehn Tagen auch regnen „können".

Damit kann nun ein Doppeltes gesagt sein. Ein Meteorologe, ein Wetterkundiger, widerspricht vielleicht meiner Behauptung. Er sagt: Nein, es mußte an jenem Tage schönes Wetter sein. Und er sagt dies nicht bloß, sondern zeigt mir zugleich, daß damals alle Voraussetzungen für schönes Wetter gegeben waren; daß unter den meteorologischen Bedingungen, wie sie damals vorlagen, nach allgemeinen Regeln der Wetterbildung nur schönes Wetter eintreten konnte.

Dieser Beweisführung füge ich mich vielleicht. Ich sage also gleichfalls: Es mußte schönes Wetter sein. Aber was wollte ich dann vorher mit meiner Behauptung, es hätte auch regnen können. Was gab ich damit zu erkennen? Nun einfach dies, daß ich vor den Mitteilungen des Wetterkundigen von den Gründen für das schöne Wetter noch keine Kenntnis hatte. So bin ich immer, wenn mir die Gründe, aus denen ein Geschehen eintreten mußte, unbekannt sind, berechtigt zu sagen: Es „hätte“ auch anders kommen „können“. Ich gebe damit jedesmal nur zu verstehen, daß es für mich keine zwingenden Gründe für das thatsächliche Geschehen giebt, also nichts, das mir das Nichteintreten des thatsächlich Geschehenen, also das Eintreten eines anders gearteten Vorganges an Stelle desselben, undenkbar machen könnte. So ist auch die Erklärung, es hätte vor vierzehn Tagen regnen können, lediglich der Ausdruck dafür, daß in dieser Annahme für mich nichts Undenkbares liegt. Die von mir behauptete Möglichkeit des Regnens ist nichts als die Denkbarkeit desselben. Denkbar aber ist für mich notwendig das Gegenteil jedes thatsächlichen Geschehens, solange mir die Gründe fehlen, aus denen für mich die Notwendigkeit des betreffenden Geschehens selbst folgen könnte. Die Behauptung einer solchen Denkbarkeit oder Möglichkeit ist also nichts als das Bekenntnis meines Nichtwissens.

Die zweite Möglichkeit ist diese: Ich sage, es hätte vor vierzehn Tagen auch regnen können, weil ich weiß, daß damals gewisse Bedingungen gegeben waren, die sonst wohl Regen zur Folge zu haben pflegen, etwa eine dem Regen günstige Windrichtung. Es hätte regnen können, dies ist dann eben der Ausdruck für das Dasein von Bedingungen oder Teilursachen des Regnens. So sage ich auch in anderen Fällen, etwas, das thatsächlich nicht geschehen ist, hätte doch geschehen können, wenn ich vom Dasein gewisser Bedingungen oder Teilursachen dieses Geschehens Kenntnis habe.

Diese beiden Möglichkeiten bestehen nun auch mit Rücksicht auf unser Wollen. Ich sage: Ich habe so gehandelt, hätte aber recht wohl auch anders handeln können, und will damit sagen: Ich bin mir der Gründe, die mich zu meinem Handeln veranlaßten, nicht bewußt. Hätte ich von ihnen ein Bewußtsein, wäre

alles das, was mich zu der Handlung trieb, nicht nur das, was von außen auf mich wirkte, sondern auch meine ganze innere Verfassung, meine natürlichen oder erworbenen Neigungen, jede der fraglichen Handlung vorausgehende kleinste Regung meines Inneren, mir jetzt vollkommen gegenwärtig, dann würde ich vielleicht zugestehen: Aus allem dem konnte damals keine andere Handlungsweise sich ergeben. Oder auch: Ich kann mir nicht denken, wie eine solche sich daraus hätte ergeben sollen. Da aber dies nicht der Fall ist, so kann ich mir recht wohl denken, daß ich anders gehandelt hätte. Statt dessen nun sage ich kürzer: Ich „hätte" auch anders handeln „können".

In der That ist ja unser Wollen und Handeln oft genug, vielmehr, es ist jederzeit von Faktoren, und schließlich von unzähligen Faktoren bestimmt, von denen oder von deren Mitwirksamkeit wir uns im einzelnen Falle keine Rechenschaft geben und keine Rechenschaft geben können. Schließlich ist sogar bei jeder einzelnen Handlung unser ganzes vergangenes Leben irgendwie mitbeteiligt.

Und wir gestehen auch in gewissen besonders aufdringlichen Fällen ausdrücklich zu, daß es sich so verhält. Wir sagen: Ich weiß nicht, wie ich dazu gekommen bin, so zu handeln. Damit leugnen wir nicht, daß dies Handeln seine Gründe hat, oder in uns verursacht ist. Sondern wir geben vielmehr mit diesem Ausdruck deutlich zu verstehen, daß es Gründe oder eine Ursache der Handlung allerdings gebe. Nur daß wir sie eben nicht kennen. Wir sagen auch wohl, eine Laune, ein Einfall habe dies Handeln verschuldet. Diese Laune, dieser Einfall, das ist nichts anderes, als eben das Unbekannte, das der Handlung zu Grunde liegt.

In allen solchen Fällen nun drücken wir uns auch so aus, daß wir sagen: Wir hätten auch anders handeln können. Wir meinen damit, dies andere Handeln sei recht wohl denkbar. In der That ist dasselbe für uns denkbar, solange wir die Gründe, aus denen wir so handelten, wie wir gehandelt haben, nicht vollständig kennen.

Oder ich weiß, es gab, während ich in bestimmter Weise handelte, in mir Motive, in deren Natur es lag, auf ein anderes

Handeln hinzudrängen. Ich bin diesen Motiven thatsächlich nicht gefolgt. Aber ich würde ihnen gefolgt sein, wenn nicht andere Motive stärker gewesen wären; und dann würde sich das andere Handeln thatsächlich ergeben haben. Es war also jedenfalls durch das Dasein dieser Motive die *Möglichkeit* dieser anderen Handlung gegeben. Diese Möglichkeit nun bezeichne ich wiederum durch den Satz: Ich hätte auch anders handeln können. Anders ausgedrückt: Ich bezeichne damit das Dasein von Motiven, die an sich betrachtet die Möglichkeit, daß ich anders gehandelt hätte, *in sich schließen*.

Von allem dem wird nun aber, wie man sieht, unser Begriff der Willensfreiheit in keiner Weise angetastet. Es ist damit erst recht kein *anderer* Begriff der Willensfreiheit an seine *Stelle* gesetzt. Es bleibt dabei: Willensakte und Handlungen sind jederzeit verursacht; sie haben ihre Ursache in mir oder in etwas von mir Verschiedenen; bezw. sie haben sie bald mehr in mir, bald mehr in etwas von mir Verschiedenem. Und in dem Maße als jenes der Fall ist, sind sie frei; in dem Maße als dies zutrifft, sind sie unfrei.

Darauf nun aber antwortet man, so habe man die Sache nicht gemeint. Jene Behauptung: Wenn ich irgendwie gehandelt habe, so „hätte" ich auch anders handeln „können", habe einen anderen Sinn.

Natürlich fordern wir dann, daß uns dieser Sinn verdeutlicht werde. Darauf nun erfahren wir etwa Folgendes: Ein Mensch vollbringe irgend eine Handlung. Ich kenne die Persönlichkeit, den Charakter, die Gesinnung, kurz, das ganze innere Wesen dieses Menschen vollkommen, nicht nur in seinen allgemeinsten Zügen, sondern bis in die letzten Fasern, ich habe zugleich die deutlichste Einsicht in jede vorangehende und gleichzeitige Regung seines Inneren, in jedes feinste Spiel der Motive, jeden Gedanken, jede Überlegung. Ich kenne nicht minder jede Einwirkung, die auf den Menschen von außen, sei es von seinem Körper, sei es von der Außenwelt her geschehen ist und geschieht, aufs Genaueste. Kurz, ich habe einen vollkommenen Einblick in die sämtlichen, inneren sowohl als äußeren

Bedingungen, unter denen die Handlung sich vollzieht. Dann darf ich doch nicht meinen, die Handlung sei durch die Gesamtheit dieser Bedingungen *eindeutig bestimmt*. Ich darf nicht sagen: Unter allen diesen Bedingungen *kann* der Mensch sich in seinem Wollen nicht anders entscheiden, als er es jetzt eben thut. Sondern es steht mir frei anzunehmen, daß alle diese Bedingungen in absoluter Vollständigkeit und völlig unverändert gegeben wären, und doch ein völlig anderes Wollen daraus sich ergäbe. Es ist für mich durchaus denkbar, daß aus jenem ganzen Zusammenhang von Bedingungen dieser und auch der entgegengesetzte Willensakt resultiere.

Und man fügt hinzu: Daß es so ist, daß also ein menschliches Wollen unter durchaus und in jeder Hinsicht gleichen inneren und äußeren Bedingungen so und auch anders beschaffen sein kann, daß statt eines Wollens, das in einem Menschen stattfindet, auch ein entgegengesetztes denkbar wäre, ohne daß dieser Gegensatz irgendwie durch einen Unterschied im Wesen des Menschen, und dem, was sonst in ihm vorging, oder auf ihn wirkte, *begründet* zu sein brauchte, diese Thatsache bezeichnet den Sinn der Willensfreiheit. Der Mensch *hat* freien Willen, weil diese Thatsache *besteht*.

Damit nun allerdings stehen wir auf einem vollkommen anderen Boden. *Dieser* Begriff der Willensfreiheit ist von demjenigen, den wir bisher voraussetzten, völlig verschieden. Er sagt nicht nur Anderes, sondern in gewisser Weise das Gegenteil von dem, was wir unter Freiheit des Willens verstanden, damit zugleich das Gegenteil von dem, was allgemein unter Freiheit verstanden zu werden pflegt. Wir fanden, das Wollen des Menschen ist, nach dem allgemeinen Sinne des Wortes Freiheit, frei, wenn oder soweit es durch die Persönlichkeit bestimmt ist, wenn es also so ist wie es ist, weil die Persönlichkeit so ist, wie sie ist. Jetzt erfahren wir, ein Wollen sei frei, wenn es durch die Außenwelt *und* die Persönlichkeit, beides zusammen genommen, *nicht* bestimmt sei, wenn es also trotz Außenwelt und Persönlichkeit auch *anders* sein könnte, als es ist.

Wie rechtfertigt man diesen Gedanken? Ist man etwa durch Erfahrungen darauf geführt worden? Vermag man zu zeigen, daß

es thatsächlich Willensentscheide giebt, die unabhängig nicht nur von äußeren Einwirkungen, sondern auch von der Beschaffenheit der Persönlichkeit, und dessen, was in ihr ist und wirkt, zustande kommen? Natürlich nicht. Die inneren Bedingungen unseres Wollens, die psychischen Faktoren, die dabei mitwirken, kommen uns, wie schon gesagt, nie ganz zum Bewußtsein. Das Räderwerk oder Gewebe des inneren Geschehens ist zu fein, als daß wir es jemals völlig durchschauen könnten. Wir können darum auch auf Grund der Erfahrung niemals sagen, wie weit ein Willensentscheid hierin begründet oder hierdurch bedingt sein könne.

Sondern der Grund für die Ausspinnung jenes Gedankens ist ein ethischer. Man meint Folgendes: Ist ein Willensentscheid durch die inneren und äußeren Umstände, unter denen er stattfindet, eindeutig bestimmt, hat er darin seinen zureichenden Grund, mit einem Worte, ist er dadurch *verursacht*, bewirkt, hervorgerufen, dann ist er unter Voraussetzung der Gesamtheit dieser Umstände *notwendig*. Wie auch wir oben sagten: Er kann nicht anders sein, als er ist. Dies liegt, so fährt man fort, im Begriff der Ursache: Hat ein Geschehen in irgend etwas im vollen Sinne des Wortes seine Ursache, so liegt darin jederzeit eingeschlossen, daß das Geschehen eintreten *muß*, wenn die Ursache gegeben ist. Das Verursachte ist *unweigerlich*, so wie es ist, weil seine Ursache so ist, wie sie ist.

Solcher Notwendigkeit steht nun aber die Freiheit *entgegen*. Ich bin nicht frei, wenn ich *genötigt* bin. Ist also mein Wollen *verursacht*, so ist es nicht frei. Freiheit des Willens aber ist Bedingung der sittlichen Zurechnung oder Verantwortlichkeit. Sie ist Voraussetzung der sittlichen Bewertung der Willensentscheide. Diese also wird aufgehoben, wenn unser Wollen, sei es durch die äußeren Umstände, sei es durch die Persönlichkeit, sei es durch beide zusammen, *verursacht* ist.

Auf diese Darlegung nun könnten wir zunächst erwidern, daß in ihr mit Worten gespielt werde. Und zwar in doppelter Weise. In der Tat fehlt mir die Willensfreiheit, wenn ich zu einem Wollen *genötigt* werde. Sage ich aber, ich bin genötigt, so statuiere ich notwendig einen Gegensatz zwischen mir, dem *Genötigten*, und

etwas von mir Verschiedenem, das mich nötigt. Das „Nötigen" ist ein Wirken. Und jedes Wirken setzt voraus den Unterschied des Wirkenden, und dessen, was die Wirkung erfährt. Also hat es gar keinen Sinn zu sagen: Ich bin durch mich selbst genötigt. Ein Akt der Nötigung findet hier gar nicht statt. Von einem Wirken von Einem auf ein Anderes ist hier gar keine Rede. Ich bin zu einem Wollen durch mich genötigt, dies heißt in Wahrheit nichts anderes als: Ich bin der bestimmende Grund meines Wollens. Es ist also nur ein anderer, zugleich sehr wenig geschickter Ausdruck dafür, daß ich aus mir, nicht durch Anderes genötigt oder gehemmt, also frei, wollend mich entscheide.

Andererseits wird gespielt mit den Worten Wollen und Wille. Der Wille, der in den einzelnen Willensakten oder Wollungen sich bethätigt, ist nicht eine besondere Kraft, oder gar ein besonderes Wesen in mir, das als solches von mir unabhängig sein könnte. Sondern der Wille, das bin ich. Der Wille ist meine im Wollen sich bethätigende Persönlichkeit. Und das Wollen ist das innere Abzielen meiner selbst oder meiner Persönlichkeit auf irgend einen Erfolg. Es ist das innere Gerichtetsein meines Wesens oder der Bethätigung desselben auf irgend ein Ziel.

Der Wille, so kann ich also auch genauer sagen, das bin ich selbst, sofern ich innerlich thätig und dabei auf ein Endziel meiner Thätigkeit gerichtet bin. Freiheit des Willens ist also Freiheit meiner selbst. Es ist ganz dasselbe, ob ich von Freiheit des Willens oder von Freiheit der — nämlich inneren — Persönlichkeit rede.

Diese Persönlichkeit nun kann frei sein nur von etwas Anderem als sie selbst ist. Es hat keinen Sinn, die Persönlichkeit von sich selbst frei oder unabhängig sein zu lassen. Es hat also auch keinen Sinn, den Willen als etwas von mir oder meiner Persönlichkeit Unabhängiges zu betrachten.

Und ist das Wollen das Abzielen der inneren Thätigkeit auf etwas, oder mein inneres Gerichtetsein auf ein Endziel, so hat es auch keinen Sinn, das Wollen oder dies innere Gerichtetsein meiner selbst von mir unabhängig sein zu lassen, so wenig es Sinn hätte, etwa die Richtung eines bewegten Steines oder das Abzielen

der Bewegung auf einen bestimmten Punkt von dem Stein und seiner Bewegung gedanklich loszulösen und davon unabhängig vorzustellen.

Eben solche unmögliche Vorstellungen aber scheint man zu haben. Man nennt den Willen frei und meint damit die Freiheit desselben nicht nur von äußeren Einwirkungen, sondern auch die Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit von mir selbst. Man läßt also hier in der That mich von mir selbst oder den Willen von sich selbst unabhängig sein. Darin liegt eine gedankliche Verdoppelung meiner selbst oder des Willens. Ohne eine solche wäre keine Beziehung zwischen mir und mir, also auch keine Unabhängigkeit meiner von mir vorstellbar. Ich bin aber in Wahrheit nur dieser eine „Ich".

Oder man nennt das Wollen, d. h. die einzelnen Willensakte, frei, in dem Sinne der Freiheit oder Unabhängigkeit dieser Willensakte von mir. Damit löst man mein inneres Gerichtetsein auf etwas, mein inneres Verhalten, meine innere Daseinsweise, von mir, der ich so gerichtet bin, mich innerlich verhalte, in dieser Weise da bin, los, um nun zwischen diesen beiden eine Beziehung der Unabhängigkeit zu statuieren.

Geben wir jetzt der oben bezeichneten Anschauung vom Wesen der Willensfreiheit ihren herkömmlichen Namen. Man bezeichnet den Standpunkt, der ein solches weder durch die äußeren Umstände, noch durch diese zusammen mit der Persönlichkeit verursachtes Wollen annimmt, als Standpunkt des Indeterminismus. Die „Willensfreiheit", die mit einer solchen Ursachlosigkeit des Wollens gleichgesetzt wird, können wir dementsprechend als indeterministische Willensfreiheit bezeichnen. Dagegen ist die Willensfreiheit, von der wir vorher redeten, und die allein diesen Namen verdient, eine deterministische Willensfreiheit; der Standpunkt, der diese, und nur diese Willensfreiheit anerkennt, ist der Standpunkt des Determinismus. Jener Standpunkt heißt Indeterminismus, weil ihm zufolge das menschliche Wollen durch die Bedingungen, unter denen es geschieht, nicht eindeutig, also genau gesprochen überhaupt nicht bestimmt oder determiniert ist. Umgekehrt heißt unser Standpunkt Determinismus, weil wir meinen, es sei das

menschliche Wollen allerdings jederzeit durch die Gesamtheit aller der Bedingungen, unter denen es geschieht, eindeutig bestimmt oder determiniert, weil wir also den Gedanken, es könne das Wollen unter Voraussetzung der gleichen Gesamtheit von Bedingungen dieses und auch jenes sein, ausschließen.

Sehen wir uns nun jenen Standpunkt des Indeterminismus und der angeblichen indeterministischen Willensfreiheit noch etwas genauer an. Dieser Standpunkt leugnet nach dem oben Gesagten, daß unser Wollen dem sonst allgemein geltenden Gesetze der Kausalität oder Verursachung unterliege. Dieses Gesetz lautet ganz allgemein: Jedes Geschehene hat seine Ursache. Und darin liegt allerdings, was wir vorhin den Indeterministen hineinlegen ließen: Ist die Ursache eines Geschehens gegeben, ich meine vollständig gegeben, so ist nur das Eintreten eben dieses Geschehens denkbar. Oder wenn man lieber will: Dies Geschehen tritt „notwendig" ein und ist „notwendig" so wie es ist, wenn die Ursache da ist und so ist, wie sie ist. Dies heißt doch nichts anderes als: Das Unterbleiben dieses Geschehens, oder das Eintreten eines andern an seiner Stelle, kann von uns nicht gedacht werden.

Dieses Gesetz der Kausalität oder der Verursachung alles Geschehens können wir nun aber nicht etwa da anwenden, dort unangewendet lassen. Angenommen, dasselbe wäre von uns aus der Erfahrung gewonnen, dann freilich ginge dies an. Wir könnten sagen: Wir müssen es anwenden, wo die Erfahrung es befiehlt. Wir können es ebenso gewiß unangewendet lassen auf den Gebieten, auf denen kein erfahrungsgemäßer Zwang seiner Anwendung vorliegt.

Aber das Gesetz der Kausalität ist nicht der Erfahrung entnommen. Sondern es ist ein Gesetz unseres Denkens, ein Gesetz, das in der Natur des menschlichen Geistes liegt. Und es ist ein Widersinn, daß der menschliche Geist denke, ohne nach seinen Gesetzen oder seiner Natur gemäß zu denken. Es ist darum der Gedanke eines ursachlosen Wollens in Wahrheit gar kein Gedanke. Er ist eine auf das Denken verzichtende Behauptung.

Dem scheint zu widersprechen, daß wir doch geläufigerweise von einem Zufall sprechen. Wir sagen: Dies oder jenes ist rein

zufällig geschehen. Was aber zufällig geschieht, geschieht nicht notwendig. Es hätte an seiner Stelle auch etwas anderes geschehen „können". Es scheint also: Wenn wir von Zufall sprechen, so leugnen wir das Kausalgesetz oder das Gesetz, daß alles Geschehen seine Ursache habe. Wir *können* also dies Gesetz leugnen. Wir können annehmen, daß etwas ohne Ursache geschehe.

In der That mag es manchem so scheinen. Aber dieser Schein trügt. In zweierlei Sinn reden wir vom Zufall. Ich gehe auf der Straße durch eine Herde von Knaben, die mit Schneeballen werfen. Ein Schneeball trifft mich „zufällig" an den Kopf. Dies heißt lediglich: Die Sache war *nicht beabsichtigt*. Es heißt nicht: Der Vorgang hat keine Ursache. Er hat seine Ursache in dem Umstande, daß ich gerade dieses Weges ging, und daß einer der Knaben zufällig, d. h. absichtslos in der Richtung warf, in der ich ging.

Und noch in anderer Weise reden wir von Zufall. Es ist Zufall, daß jetzt gerade ein Ziegel vom Dache fällt und mich trifft. Dies heißt wiederum nicht, daß das Herabfallen dieses Ziegels keine Ursache habe oder unabhängig von den Naturgesetzen geschehe. Es hat seine Ursache in der Schwerkraft, in dem Umstande, daß der Ziegel schlecht festgemacht war oder im Laufe der Zeit sich gelockert hat; vielleicht auch darin, daß jetzt eben ein stärkerer Windstoß kam ꝛc.

Sondern — was ich in diesem Falle mit dem Zufall sagen will, ist nur dies, daß ich die Ursache nicht kenne. So ist überhaupt der Zufall — ebenso wie nach früher Gesagtem das „Können" — ein Ausdruck — nicht für das Fehlen von Ursachen, sondern für unsere *Unkenntnis* derselben. Wir setzen an die Stelle der unbekannten Ursache dieses Wort, an Stelle der bestimmten Größe dieses X. Wir sind soweit entfernt, damit die Existenz von Ursachen leugnen zu wollen, daß wir eben durch den Gebrauch des Wortes „Zufall" zu *erkennen* geben, es seien, wo die bekannten Ursachen fehlen, unbekannte *vorhanden*. Schließlich machen wir den Zufall sogar zu einem geheimnisvollen und mit *besonderer* Fähigkeit des Wirkens oder des Verursachens ausgestatteten Wesen. Wir reden von der besonderen Macht, von dem *Dämon* des Zufalls, von der Tücke dieses Dämons ꝛc.

Müssen wir nun aber das Gesetz der Verursachung der Natur unseres Geistes zufolge auf jedes Geschehen anwenden, dann können wir nicht umhin, es auch auf die menschlichen Willensakte anzuwenden. Und dies thun wir denn auch, wenn wir nachdenken, unweigerlich.

Ich mache jetzt wiederum die Fiktion, die ich oben dem Vertreter der „Zufallsfreiheit", ich meine der indeterministischen Willensfreiheit, in den Mund legte: Ich kenne das ganze Wesen, den Charakter, die Gesinnung, jede innere Regung eines Menschen, der jetzt eine bestimmte Handlung vollbringt, völlig genau. Ich kenne ebenso alle Einwirkungen, die von außen her auf seine Persönlichkeit geschehen.

Nun mache ich die Annahme, alle diese Voraussetzungen kehren irgendwo in der Welt genau in gleicher Weise wieder. Genau der gleiche Mensch erlebe genau das Gleiche. Dann erwarte ich mit Gewißheit den gleichen Willensentscheid. Träte thatsächlich ein anderer Willensentscheid an die Stelle, so würde ich fragen, und jeder andere, auch der Indeterminist würde fragen: Wie geht dies zu? Wie erklärt sich diese Verschiedenheit? Und darin läge ohne weiteres das Zugeständnis, daß die Verschiedenheit irgendwie sich erklären, also irgend welchen Grund haben müsse. Und dies heißt nichts anderes als: Es muß im zweiten Falle irgend etwas vorliegen, es muß da irgend ein der Beobachtung entgangener Umstand obgewaltet haben, der bewirken konnte, daß der Willensentscheid in diesem zweiten Falle ein anderer wurde. Ohne dies wäre uns die andere Beschaffenheit des zweiten Willensentscheides nicht verständlich, nicht begreiflich, kurz undenkbar.

Dies heißt: Die indeterministische „Freiheit" oder die „Zufallsfreiheit" ist undenkbar. Sie ist demgemäß auch nie gedacht worden. Man hat die entsprechenden Worte gebraucht, aber das, was sie sagen, nie gemeint.

Vor allem wichtig ist uns nun aber, ebenso wie dem Indeterministen selbst, die ethische Bedeutung dieser sogenannten „Freiheit" des Willens. Wir sahen: Mit der deterministischen Willensfreiheit ist die Zurechnungsfähigkeit oder Verantwortlichkeit ohne

weiteres gegeben. Es braucht also zunächst der Indeterminist die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit durch seinen Indeterminismus nicht zu *retten*. Aber er rettet sie nicht bloß nicht, sondern er *vernichtet* sie. Der Indeterminismus ist *in sich selbst die Leugnung* derselben.

Soweit die Beschaffenheit eines Willensentscheides nicht durch mich verursacht, nicht in meiner Persönlichkeit gegründet ist, nicht meinem Wesen entstammt, kurz, nicht so ist, wie sie ist, weil ich so bin, wie ich bin, sondern unabhängig von meinem Wesen sich vollzieht, so daß sie der Beschaffenheit meiner Persönlichkeit *zum Trotz* so oder so sein kann, geht der Willensentscheid, trivial gesprochen, *mich gar nichts an*. Er ist etwas mir Fremdes, ein mir widerfahrendes Schicksal. Er ist gar nicht *mein*, sondern *irgend* ein Willensentscheid, nicht mein Thun, sondern ein Ereignis, ein Geschehen, das zufällig oder ohne mein Zuthun in mir sich abspielt, oder sich vollzieht. Ich darf gar nicht sagen: „Ich will", sondern: „Es will"; so etwa wie ich sage: „Es" regnet.

Für ein solches „Wollen" aber kann ich nicht verantwortlich gemacht werden. Es wäre gedankenlos, einem Menschen ein Wollen zuzurechnen, das thatsächlich nicht auf seine Rechnung fällt, d. h. nicht in ihm seine Ursache hat. Es ist ein Widersinn, den Baum verantwortlich zu machen für die Beschaffenheit der Früchte, die nicht in der Natur des Baumes begründet liegt.

Beachten wir auch noch die weiteren Konsequenzen, die sich aus solchem Indeterminismus ergeben würden. Ein Mensch von bewährter edler Gesinnung stehe vor der Wahl, eine Niederträchtigkeit zu begehen, oder sie zu unterlassen. Seine Fähigkeit ruhiger Überlegung sei nicht getrübt. Zum Überfluß nehme ich an, es erwachse ihm aus der niederträchtigen Handlung kein wichtiger Vorteil. In solchem Falle erwarten wir mit Sicherheit, daß die niedrige Handlung von dem Menschen nicht begangen werde. Wir sagen: Daß er sie begehe, ist völlig unmöglich. Wir müßten uns in ihm völlig geirrt haben, er müßte in seinem ganzen Wesen ein völlig anderer sein.

Nicht so der Vertreter jener unmöglichen Willensfreiheit. Nach seiner Meinung, oder genauer nach der Konsequenz seiner Worte,

mag der Mensch noch so edel sein. Dies hindert doch nicht, daß das Niederträchtige von ihm gethan werde. Nicht etwa in einer momentanen Verwirrung. Eine solche haben wir soeben ausdrücklich ausgeschlossen. Und wir würden ja auch damit wiederum eine Ursache der schlechten Handlung statuieren. Sondern mit vollem Bewußtsein. Vielleicht zwar unterläßt der „Edle" die schlechte Handlung thatsächlich. Aber wir dürfen dann nicht sagen: Es kann nicht anders sein. Die indeterministische Willensfreiheit besteht ja eben darin, daß der Willensentscheid jederzeit auch ein anderer sein „könnte". Wir müssen also gewärtig sein, daß er in einem anderen, völlig gleichen Falle die schlechte That allerdings begeht.

Was davon die praktische Folge wäre, ist leicht zu sehen. Jeder von uns thäte gut, sich eine für jeden Anderen unzugängliche Festung zu bauen. Niemand, auch nicht seine besten und bewährtesten Freunde dürfte er einlassen. Er hätte ja von ihrer indeterministischen Willensfreiheit jeden Augenblick das Übelste zu gewärtigen. Und auch solche freiwillige Isolierhaft hälfe zu nichts. Wir selbst wären ja auch indeterministisch „willensfrei". Wir müßten also einen Wärter haben. Aber auch diesem dürften wir nicht trauen.

So wäre überhaupt durch solche angebliche Freiheit alles Vertrauen zerstört. Alles Vertrauen in menschliches Wollen und Handeln beruht nun einmal auf der Erwartung, daß ein Charakter, eine Gesinnung, kurz eine bestimmt geartete Persönlichkeit ihrer Art entsprechend sich verhalte. Je sicherer und fester gewurzelt die gute Gesinnung ist, umso sicherer erwarten wir die gute Handlung, umso mehr sagen wir, dieselbe müsse geschehen. Alles Vertrauen auf Menschen beruht auf unserer Überzeugung von der allgemeinen Giltigkeit des Kausalgesetzes. Sittliches Vertrauen ist lediglich ein Beispiel des allgemeinen Vertrauens, daß dann, wenn eine Ursache gegeben ist, die zu ihr nun einmal gehörige Wirkung nicht ausbleiben werde. Es ist, anders ausgedrückt, lediglich ein Beispiel des Vertrauens in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens in der Welt. Umgekehrt, herrscht das Kausalgesetz auf dem Gebiete des Wollens nicht, dann ist alles sittliche Vertrauen zerstört.

Damit ist zugleich jede Erziehung, jede Aufmunterung oder Belohnung, jede Drohung oder Strafe ohne Sinn und Zweck. Mit allem dem zielen wir ja schließlich ab auf Herbeiführung oder Erhaltung einer sittlichen Beschaffenheit von Persönlichkeiten. Und von dem guten Baume erwarten wir dann gute Früchte. Dagegen sagt uns der Vertreter jener indeterministischen Willensfreiheit: Die guten Früchte können wohl wachsen. Aber es können jederzeit ebensowohl schlechte Früchte an ihre Stelle treten.

Hier nun aber beschuldigt uns der Indeterminist einer Übertreibung. Wiederum sagt er, so sei die Sache nicht gemeint. — Auch der Indeterminist gehört zu denjenigen, bei denen die Sache immer „anders gemeint" ist.

Wir hören: Von einer schrankenlosen Freiheit im indeterministischen Sinne sei nach seiner, des Indeterministen Meinung, freilich keine Rede. Sondern diese Freiheit bestehe nur innerhalb gewisser Grenzen. Innerhalb dieser Grenzen aber bestehe sie *gewiß*.

Dann frage ich: Was heißt dies? Drei Möglichkeiten bestehen, soviel ich sehe. Man sagt vielleicht zunächst: Gewisse Willensentscheidungen sind verursacht, andere sind nicht verursacht. Dann frage ich: Welche sind der einen, und welche sind der anderen Art? Sind etwa die sittlich bedeutungsvollen determiniert oder verursacht, die sittlich bedeutungsloseren nicht determiniert oder verursacht? Oder verhält es sich umgekehrt? Oder in der Sprache des Indeterministen gesprochen: Sind die sittlich bedeutungsvollen Handlungen unfrei, die sittlich bedeutungsloseren frei? Oder verhält es sich nmgekehrt?

Beides kann nicht die Meinung des Indeterministen sein. Wir brauchen uns hier nur wiederum zu erinnern, warum überhaupt der Indeterminist seine Theorie aufstellt. Er thut es, wie schon gesagt, aus ethischen Gründen. Er thut es, weil der Mensch für *unfreie* Willensakte, also nach dem Freiheitsbegriff des Indeterministen für Willensakte, die verursacht sind, nicht verantwortlich gemacht werden kann, weil solche Willensakte nicht als sittlich gepriesen, bezw. als unsittlich gebrandmarkt oder gar gestraft werden dürfen.

Dann hat es natürlich keinen Sinn, zu sagen, die sittlich

bedeutungsloseren Handlungen seien undeterminiert, die sittlich bedeutungsvolleren determiniert. Denn dies würde heißen: Wir seien lediglich für die sittlich bedeutungsloseren Handlungen verantwortlich, für die sittlich bedeutungsvollen dagegen bestehe keine Verantwortlichkeit.

Sondern die Sache müßte umgekehrt gemeint sein. Machen wir aber die umgekehrte Annahme, nehmen wir also an, die sittlich bedeutungsvollen Handlungen seien die „freien", so bleibt es bei dem vorhin Gesagten: Da Freiheit mit Undeterminiertheit, oder Unverursachtheit gleichgesetzt wird, so wären die sittlich bedeutungsvollsten, also insbesondere die edelsten Handlungen am sichersten undeterminiert, d. h. nicht in der Gesinnung oder der Persönlichkeit begründet. Wir könnten uns auf ihr Eintreten am wenigsten verlassen. Wir müßten bei ihnen am meisten gewärtig sein, daß an ihre Stelle auch einmal eine durchaus unedle Handlung träte. Wir dürften zu denjenigen, die wir wegen edler Handlungen selbst edel nennen, am wenigsten Vertrauen haben.

Oder man meint: Alle Willensentscheidungen seien in gewissen Grundzügen durch die Beschaffenheit der Persönlichkeit bestimmt oder determiniert. Der Mensch mit edler Gesinnung etwa könne nicht völlig unedel handeln, er könne nicht die klar erkannte Pflicht bewußt verletzen. Aber die Einzelheiten seines Handelns, die specielle Weise, wie er seine edle Gesinnung kund gebe, sei nicht verursacht.

Auch dies kann natürlich wiederum nicht die ernstliche Meinung des Indeterministen sein. Denn daraus würde sich ja für ihn ergeben, daß der Mensch nur für das Nebensächliche an seinen Willensentscheidungen verantwortlich wäre, nicht für das, was ihren eigentlichen sittlichen Charakter ausmacht. Es könnten uns insbesondere edle und verwerfliche Handlungen nicht zugerechnet werden, sofern sie edel und verwerflich, sondern nur, sofern sie in dieser oder jener Weise zur Ausführung gebracht sind.

Endlich könnte man jene beschränkte indeterministische Willensfreiheit so näher bestimmen, daß man versicherte: Die Persönlichkeit, der Charakter, die Gesinnung bestimmt alle Willensakte, und sie bestimmt dieselben nicht nur in ihren Grundzügen, sondern auch in ihren unwesentlicheren Besonderheiten. Aber kein Willens-

entscheid ist dadurch absolut bestimmt. D. h. wir dürfen zwar, wenn wir wissen, die Gesinnung eines Menschen sei eine edle, mit einiger Sicherheit erwarten, daß er edel handeln werde, aber unsere Sicherheit kann nie eine vollkommene sein. Oder anders ausgedrückt: Die Gesinnung macht es wahrscheinlich, daß die Handlung ihr entspreche; zugleich aber bleibt doch auch ein geringerer Grad der Wahrscheinlichkeit des Gegenteils.

Damit nun wäre unser bisheriges Bedenken gegen die indeterministische Willensfreiheit vermindert. Aber es wäre nicht beseitigt. Angenommen, in einem Kästchen finden sich zwölf glückbringende und sechs unglückbringende Kugeln. Dann ist es wahrscheinlicher, daß ich eine glückbringende Kugel ziehe. Aber der Gedanke an die unglückbringenden Kugeln läßt mich vielleicht nur mit äußerstem Unbehagen in das Kästchen greifen. Vielleicht ziehe ich es vor, dasselbe gar nicht zu berühren. Ohne Bild gesprochen: Wenn die Handlung des edlen Menschen zwar wahrscheinlich eine edle ist, möglicherweise aber auch eine durchaus unedle, dann würde ich mir der Sicherheit halber nicht nur die unedlen, sondern auch diesen edlen Menschen vom Leibe halten. Ich würde mich jedenfalls mit einigem Zittern und Zagen in seine Nähe begeben. Etwa so, wie ich mich während eines Gewitters mit Zittern und Zagen unter einen schützenden Baum stelle. Der Baum schützt mich zunächst, und die Wahrscheinlichkeit, daß der Blitz gerade in diesen Baum schlagen wird, ist sehr gering. Aber es könnte doch immerhin geschehen, daß er ihn träfe.

Noch eine Bemerkung habe ich aber hier hinzuzufügen. Bestände keine Sicherheit, daß jede edle, und zugleich durchaus frei, nämlich in unserem Sinne frei sich auswirkende Gesinnung entsprechend edle Handlungen hervorbringe, so würde es doch dabei bleiben, daß wir jedesmal mit umso größerer Sicherheit von der edlen Gesinnung Edles erwarten, je edler sie ist. Von einem Heiligen schließlich würden wir mit voller Sicherheit nur gute Thaten erwarten. Wir würden sagen, er könne nur gut handeln. Dies heißt dann für den Indeterministen, einem Heiligen dürften wir das Gute, was er vollbringt, nicht mehr zurechnen, ihn dürften wir darum nicht preisen. Sein Thun entbehrte des sittlichen Wertes.

Wir nennen Gott den Heiligen. Von ihm sagen wir demgemäß in der That, er könne nicht anders als das Gute wollen. Bei ihm, meinen wir, folge das Gute mit Notwendigkeit aus seinem Wesen. Gott also dürfen wir, wenn der Indeterminist recht hat, in jedem Falle sein Thun nicht mehr „zurechnen", d. h. wir dürfen ihn nicht mehr um seines heiligen Thuns willen selbst als den Heiligen preisen.

Aber thatsächlich thun wir dies. Wir meinen, die Heiligkeit seines Wesens offenbare sich eben in seinem heiligen Thun. Und auch der Indeterminist meint dies. Auch er giebt zu, daß ein Gott nicht als heilig gepriesen werden könnte, der nicht jederzeit das vollkommen Gute wollte und vollbrächte. Auch er also macht in diesem speciellen Falle den sittlichen Wert des Wollens und Thuns zum Maßstab für den sittlichen Wert des Wesens. Er rechnet ihn also diesem Wesen zu. Er thut dies trotz der mangelnden Willensfreiheit in seinem Sinne des Wortes. — Aber freilich, dem hartnäckigen Indeterministen verschlägt ein solcher Widerspruch nichts.

Schließlich hat der Indeterminist noch einen Einwand gegen den Determinismus, der für manche etwas besonders Verführerisches zu haben scheint. Gilt das Gesetz der Verursachung allgemein, so gilt es auch für die menschliche Persönlichkeit, oder ihren Charakter, ihre Gesinnung. Diese Persönlichkeit ist also so beschaffen, wie sie ist, weil die Umstände, unter denen sie geworden ist, so waren, wie sie waren. Auch sie kann unter Voraussetzung dieser Umstände nicht anders sein oder gedacht werden, als sie ist.

Daraus nun zieht man den Schluß: Also „kann ich nichts dafür", daß ich dieser Mensch bin, daß ich dieses Wesen, diesen Charakter, diese Gesinnung habe. Und sofern meine Gesinnung Ursache ist meines Handelns, kann ich dann auch nichts für mein Handeln. Ich bin demnach für meine Gesinnung, also auch für mein Handeln, nicht verantwortlich; oder: Meine Gesinnung, also auch mein Handeln, kann mir nicht zugerechnet werden.

Diese Schlußfolgerung nun ist zunächst wiederum ein Spiel mit Worten. Entstammt mein Handeln meinem Charakter, meiner Gesinnung, oder kurz mir, so wie ich bin, so „kann ich" zweifellos

„für" mein Handeln. Daß ich „dafür kann", dies besagt ja gar nichts anderes und kann nichts anderes besagen wollen, als daß die Handlung mir entstammt. Und auf diesem gleichen Thatbestande beruht, wie wir sahen, die Möglichkeit der Zurechnung der Handlung oder die Verantwortlichkeit für dieselbe.

Dagegen trifft die Behauptung, meine Gesinnung oder mein Charakter könne mir nicht zugerechnet werden, in gewisser Weise zu. D. h. meine Gesinnung kann mir nicht zugerechnet werden, weil sie mir gar nicht erst zugerechnet zu werden braucht. Sittliche Zurechnung der Handlung ist, wie wir wissen, Übertragung des sittlichen Werturteils von der Handlung auf mich selbst oder meine Persönlichkeit. Sittliche Zurechnung meiner Gesinnung wäre also Übertragung des sittlichen Werturteils von meiner Gesinnung auf mich oder meine Persönlichkeit. Dieser Übertragung nun bedarf es nicht. Der Wert meiner Gesinnung, das ist eben von Hause aus mein Wert.

Diesen Thatbestand könnten wir aber, wenn wir wollten, ebensowohl so ausdrücken, daß wir sagten: die Zurechnung der Gesinnung sei überall selbstverständlich; eine Gesinnung, die als meine Gesinnung erkannt, und doch mir nicht zugerechnet würde, wäre ein Widerspruch in sich selbst.

Damit wäre die soeben zugestandene Behauptung in ihr Gegenteil verkehrt. Dies scheint sonderbar. Aber die Lösung des Rätsels ist einfach: Der Begriff der Zurechnung und ebenso der der Verantwortlichkeit kann eben in Wahrheit auf die Gesinnung gar nicht angewendet werden. Er verliert bei dieser Anwendung völlig seinen eigentlichen Sinn.

Im übrigen bedarf die vorhin vorgetragene Schlußfolgerung einer sachlichen Berichtigung. Die Behauptung, ich „könne nichts für" meine Gesinnung oder meinen Charakter hat zweifellos den Sinn: Meine Gesinnung oder mein Charakter sei, so wie er sei, ohne mein Zuthun. Dies nun trifft nicht zu. Gewisse Züge meines Charakters sind mir freilich angeboren. Für die also „kann ich nichts". Andererseits haben die Umstände, die Dinge und Menschen, an meinem Charakter mitgearbeitet. Und auch für diese Umstände kann ich vielleicht nichts. Aber auch jeder Gedanke, den

ich vollzogen habe, jedes vergangene eigene Wollen, jedes Nachgeben gegen eine Versuchung oder Widerstehen gegen eine solche hat auf meinen Charakter, so wie er jetzt ist, mitbestimmend gewirkt. Ich habe also doch etwas dazu gethan. Und ich „thue" in jedem Augenblick von neuem etwas „dazu".

Freilich ist auch jeder dieser Gedanken oder Willensakte, jedes Nachgeben oder Widerstehen, wiederum begründet in meinem Charakter, und den Einwirkungen von außen. Gesetzmäßig hat sich jedes Stadium meines geistigen und sittlichen Daseins aus dem vorangehenden entwickelt. Und überblicke ich das Ganze dieser Entwickelung und frage nach der Ursache dieses Ganzen, so muß ich freilich sagen: Dies Ganze als Ganzes hat nicht in mir seine Ursache. Ich müßte ja sonst da gewesen sein, ehe ich da war.

Aber dies alles hindert nicht, daß ich in jedem Augenblicke „dafür kann", daß ich so oder so mich verhalte; genau soweit nämlich, als mein Verhalten in mir seinen Grund hat. Es hindert nicht, daß es in jedem Augenblick „an mir liegt", wenn ich nicht sittlicher mich verhalte; wiederum genau soweit, als der Mangel meines sittlichen Verhaltens in mir begründet ist. Auch daß etwas „an mir liegt" besagt ja, ebenso wie jenes „Dafür können" nichts anderes, als eben dies Begründetsein des Verhaltens in mir.

Vor allem ist durch das Gesagte dies nicht aufgehoben, daß meine gute Gesinnung gut, meine schlechte Gesinnung schlecht, also jene Gegenstand der sittlichen Anerkennung, diese Gegenstand des sittlichen Tadels ist.

Oder was in aller Welt hat die sittliche Beurteilung meiner Gesinnung mit der Frage zu thun, woher dieselbe letzten Endes stammt? Wenn ein Baum prächtig emporwächst, wenn er gesund und kräftig, wenn dagegen ein anderer innerlich schwach, krank, elend ist, fragen wir dann, wie dies komme, um darnach unser Werturteil, im besonderen etwa unser Schönheitsurteil zu bestimmen? Gewiß hat beides seinen Grund. Aber ist darum der prächtige Baum elend, der elende prächtig?

Oder jemand ist arm an Erkenntnis, in allerlei Irrtümern befangen. Und wir begreifen wohl, warum dem so ist. Er besitzt vielleicht von Hause aus geringe Begabung oder hat wenig Gelegen-

heit gehabt, zu lernen. Aber ist er darum nicht geistig arm, sondern reich, nicht beschränkt, sondern klug?

So ist auch unser Urteil über die Gesinnung oder den Charakter eines Menschen völlig unabhängig davon, wie der Mensch dazu gekommen ist, diese Gesinnung oder diesen Charakter zu haben. Der Mensch hat unter allen Umständen den sittlichen Wert, den er hat; und wir dürfen und müssen ihn darnach bewerten. Unser Verständnis der Herkunft dieses sittlichen Wertes macht denselben weder größer noch geringer, kann also auch unsere Bewertung nicht ändern.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß das Verständnis einer Handlungsweise uns allerdings oft genug zu einem milderen, — gelegentlich freilich auch zu einem schärferen — Urteil über eine Person veranlassen mag. Insofern, aber auch nur insofern gilt der Satz: Alles verstehen heißt alles verzeihen. Die Gesinnung eines Menschen aber kann dadurch, daß wir sie verstehen, d. h. einsehen, wie sie geworden ist und werden mußte, nicht verzeihlicher d. h. minder tadelnswert werden.

Die Thatsache, daß auch unsere Gesinnung und ihr Werden dem Gesetz der Verursachung unterliegt, hat aber auch noch eine hohe praktisch-ethische Bedeutung. Jedes Geschehen hat seine Ursache. Dieser Satz hat auch seine Kehrseite: Jedes Geschehen hat auch seine Wirkung. Ich sagte soeben schon: Jeder Gedanke, jedes Wollen, jedes Nachgeben und Überwinden arbeitet an der Entwickelung unseres Charakters mit.

Man hat wohl gemeint, wenn die Entwickelung unseres Charakters durch die Summe der auf ihn wirkenden Faktoren eindeutig bestimmt sei, also daraus mit Notwendigkeit sich ergebe, so bleibe uns nichts übrig, als die Hände in den Schoß zu legen, und uns von dieser Notwendigkeit treiben zu lassen. Davon gilt in Wahrheit das genaue Gegenteil. Man vergißt, wenn man so redet, daß zu den Faktoren, die auf meinen Charakter wirken, in erster Linie mein eigenes Thun gehört. In der That ist die Wirkung keines der Faktoren, die hier in Betracht kommen, eine so unausgesetzte und unmittelbare.

So ergiebt sich aus der Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der

Entwickelung des Charakters nicht Entmutigung, sondern Ermutigung. Ich weiß: Nichts, was ich denke oder thue, keine Regung in mir, ist verloren. Sondern alles wirkt in meinem Wesen nach.

Zugleich liegt in jener Thatsache freilich auch eine ernste Mahnung. Ich darf nicht glauben, mich ohne Schaden für mich selbst gehen lassen, etwa einer Versuchung nachgeben zu können. Ich darf mich nicht damit trösten, ich könne ja doch ein ander Mal wiederum vernünftig, tüchtig, gut sein. Sondern ich muß wissen: Habe ich in diesem Momente irgendwie innerlich mich verhalten, so bin ich dadurch im nächsten Momente ein anderer geworden. Und aus diesem anderen Menschen ergeben sich andere Weisen des Verhaltens. Ich bin im folgenden Momente stärker oder schwächer.

Und eine gleichartige ernste Mahnung ergiebt sich aus jener Einsicht für unser Verhalten zu Anderen. Auch jedes Verhalten einem Anderen gegenüber macht aus dem Anderen in irgend welcher Weise einen anderen. Es fördert oder schädigt sein Wesen. Es ist auch hier nichts verloren. Solche Wirkungen mögen in jedem einzelnen Falle unmerklich klein sein. Aber auf sittlichem Gebiete, d. h. auf dem Gebiete der absoluten Werte, ist auch die kleinste Wirkung wichtig. Zudem summieren kleine Wirkungen sich zu großen. Wir sind also, weil das Kausalgesetz auch für das Werden des Charakters gilt, nicht nur für uns, sondern auch für die Anderen, auf die wir wirken, sittlich verantwortlich.

Dagegen wäre jene resignierte Meinung, man thue am besten, die Hände in den Schoß zu legen, allerdings am Platze, wenn auf dem Gebiete des Wollens und der Gesinnung das Kausalitätsgesetz keine Geltung hätte, wenn also der Indeterminismus im Rechte wäre. Was wir auch thäten, wie wir uns auch uns selbst und Anderen gegenüber verhielten, immer wiederum könnte „frei", d. h. ursachlos, in uns, bezw. den Anderen dies oder jenes Wollen Platz greifen. Weder an uns selbst, noch an Anderen könnten wir mit der Erwartung sicheren Erfolges arbeiten. Wir könnten also weder für die Willensakte und Handlungen, die wir selbst, noch für diejenigen, die Andere in der Folge vollbringen mögen, verantwortlich sein.

So erweist sich auch hier wiederum die Geltung des Kausalgesetzes auf dem Gebiete des menschlichen Wollens, oder der Determinismus, als Voraussetzung der sittlichen Verantwortlichkeit; der Indeterminismus als ihr Zerstörer oder Leugner. Es steht fest: Freiheit des Wollens ist Bedingung der sittlichen Verantwortlichkeit. Aber damit kann immer nur die wirkliche Freiheit gemeint sein, die Freiheit, die das natürliche Denken meint, wenn von Freiheit die Rede ist, also die deterministische. Es ist die Freiheit, die wir kurz damit bezeichnen können, daß wir sagen: Frei ist der Mensch in dem Maße, als er selbst der Thäter seiner Thaten ist.

Was aber die indeterministische „Willensfreiheit" betrifft, so dürfen wir sagen: Gott sei Dank, daß es dergleichen nicht giebt, noch irgendwo in der Welt geben kann.

Zehnter Vortrag.

Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafe.

In unſerem letzten Vortrag handelte es ſich uns um den Gegenſatz und Streit der indeterminiſtiſch und der determiniſtiſch gefaßten Freiheit des menſchlichen Willens. Im Zuſammenhang damit mußte auch der Begriff der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit berührt werden.

Auf jenen Streit nun komme ich hier nicht mehr zurück. Vom Begriffe der menſchlichen Freiheit aber dürfen wir noch nicht endgiltig Abſchied nehmen. Noch ein doppelter neuer Sinn dieſes, in ſo verſchiedenem Sinne gebrauchten Wortes wird uns begegnen. Und die Zurechnung und Verantwortlichkeit wird ſogar zunächſt den eigentlichen Gegenſtand dieſes Vortrages ausmachen. Im Zuſammenhang damit haben wir dann den Begriff der Strafe und der Strafbarkeit zu erörtern.

Die Willensfreiheit, nämlich die wirkliche, alſo die determiniſtiſch gefaßte, erkannten wir als Vorausſetzung der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Damit iſt aber nicht geſagt, daß auch umgekehrt jedesmal, wo Willensfreiheit, in dem von uns feſtgeſtellten Sinne des Wortes, beſteht, auch Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit ſtattfinde. Sondern: Der Menſch kann in ſeinem Wollen und in der Verwirklichung des Gewollten frei, und doch

mehr oder minder unzurechnungsfähig und der Verantwortlichkeit ledig sein.

Dieser Sachverhalt ändert sich aber, wenn wir den Begriff der Freiheit des Willens weniger sicher und eindeutig fassen, wenn wir insbesondere jenen doppelten neuen Begriff derselben, von dem ich soeben sprach, uns gefallen lassen. In ihm erscheint der Begriff der Freiheit dem Begriff der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit angepaßt. Kein Wunder, wenn dann diese Begriffe durchaus zueinander passen; so daß wir schließlich sagen können: Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit besteht überall in dem Maße, als Freiheit besteht.

Erinnern wir uns noch einmal des Hypnotisierten, den wir ehemals als willensunfrei bezeichneten. Seine Persönlichkeit ist, so sagte ich, eingeschläfert. Seine Fähigkeit, beliebige Eindrücke in sich aufzunehmen, auf Motive sich zu besinnen, Überlegungen anzustellen, ist gelähmt. Darum vermag ein ihm mitgeteilter Befehl automatisch zu wirken. Indem der Hypnotisierte ihn erfüllt, handelt er *unfrei*, in dem Sinne, daß seine Persönlichkeit durch etwas von ihm Verschiedenes verhindert ist, so wie sie an sich ist, sich zu bethätigen.

Damit nun vergleiche man gewisse andere, sehr viel alltäglichere Fälle: Jemand wird mit schwerem Übel bedroht, falls er sich weigert, ein bestimmtes Unrecht zu begehen. Oder es wird ihm hoher Lohn in Aussicht gestellt, *wenn* er es *begeht*. Und er begeht das Unrecht. Handelt ein solcher unfrei? Handelt er zum mindesten mit verminderter Willensfreiheit?

Nach unserem bisherigen Begriff der Willensfreiheit zweifellos keines von beiden. Seine Persönlichkeit ist nicht, so wie die des Hypnotisierten, eingeschläfert, oder in ihrer Bethätigung durch etwas von ihr Verschiedenes verhindert. Alle Motive können in ihm genau mit der Kraft sich regen, die sie in ihm, seiner Natur zufolge, haben. Es fehlt ihm nicht die Möglichkeit der Überlegung.

Man sagt vielleicht: Jenem Menschen wird doch *von einem Anderen* Übles angedroht, bezw. Lohn verheißen. Dies ist eine Einwirkung von außen, die in sein Wollen bestimmend eingreift.

Also bestimmt sich der Mensch in seinem Wollen und Handeln nicht mehr rein aus sich selbst. „Freiheit" aber besagt, daß die wollende und handelnde Persönlichkeit aus sich selbst sich bestimmt, oder durch sich selbst bestimmt ist.

Das ist richtig und auch nicht richtig. Die drohenden oder Lohn verheißenden *Worte* sind gewiß ein von außen an den Menschen herantretendes Geschehen. Daß aber die Vorstellungen von Lohn und Strafe in ihm solche *Macht* gewinnen, oder umgekehrt gesagt, daß die Gegenvorstellungen, daß das Bewußtsein von Recht und Unrecht zu schwach ist, um der motivierenden Kraft jener Vorstellungen die Wage zu halten, das ist *seine Sache*, darin bethätigt sich frei seine *Persönlichkeit*. Jener Mensch ist ein Mensch, in dem, seiner Natur zufolge, der Wunsch einem Übel von bestimmter Art und Größe zu entgehen, oder einen Lohn von bestimmter Beschaffenheit und Größe sich nicht entgehen zu lassen, größere Kraft besitzt, als die Scheu vor dem Unrecht. Und diese Eigenart seiner Persönlichkeit kommt in dem Willensentscheid, den er fällt, „frei" d. h. durch nichts gehindert oder genötigt zum Ausdruck. Er wählt, so können wir auch sagen, frei zwischen den beiden Möglichkeiten: dieses Übel zu vermeiden bezw. diesen Lohn zu gewinnen, und das Unrecht zu thun; oder aber das Unrecht zu unterlassen und das Übel auf sich zu nehmen bezw. auf den Lohn zu verzichten. Wählt er jenes, so hat diese Wahl ganz und gar in ihm, in seiner Geneigtheit eher das Unrecht zu thun als das Übel zu erleiden oder den Lohn fahren zu lassen, seine Ursache.

Und wie ist es mit der Zurechnungsfähigkeit eines solchen Menschen bestellt? Man erinnert sich, daß wir in der Zurechnung zwei Momente unterschieden: Einmal die einfache Zurechnung, d. h. das einfache auf Rechnung Setzen, in dem Sinne, in dem wir auch den Ausbruch und die Ausbreitung einer Krankheit auf Rechnung der Bodenverhältnisse setzen. Diese Zurechnung besagt nichts, als daß wir einen Menschen als die *Ursache* einer Handlung ansehen, daß wir die Handlung betrachten als hervorgehend aus seinem Wesen. Natürlich findet *diese* „Zurechnung" in unserem Falle statt. Wir sagten ja soeben, die Unthat habe in dem Menschen,

der sie begeht, oder sie habe in seiner Persönlichkeit, ihren Grund, sie geschehe, weil die Persönlichkeit so sei, wie sie sei.

Zu diesem Momente des einfachen auf Rechnung Setzens tritt aber, wie wir sahen, in der sittlichen Zurechnung das Moment, das sie erst zu einer „sittlichen" macht: Die sittliche Zurechnung ist Bemessung des sittlichen Wertes der Persönlichkeit nach dem sittlichen Werte der Handlung.

Diese sittliche Zurechnung nun ist hier vermindert. Wer durch schwere Bedrohung zu einem Unrecht getrieben, oder durch hohe Versprechungen dazu verleitet wird, der unterliegt geringerem sittlichem Tadel als derjenige, bei dem es dazu eines solchen starken Antriebes nicht bedarf. Die That ist bei ihm in minderem Grade Zeichen einer zum Unrecht neigenden Gesinnung. Nicht Handlungen aber, sondern Gesinnungen sind Gegenstand des sittlichen Tadels, wie des sittlichen Lobes. Auch hier wiederum erscheint die „sittliche Zurechnung" als der deutliche Ausdruck für diese Thatsache.

Fügen wir diesem Beispiele hinzu ein öfter erwähntes: Die Kindesmörderin. Scham und Reue, die Sorge um die eigene Existenz und die Existenz des Kindes, der Gedanke an die Unbarmherzigkeit der „tugendhaften" menschlichen Gesellschaft, an die Gefühlsrohheit, die diese Gesellschaft veranlaßt auch das unschuldige Kind als gebrandmarkt anzusehen, — alle diese Motive im Verein treiben sie zu ihrer unseligen That.

Dennoch aber entscheidet auch diese Unglückliche frei zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten. Jene Motive, die in ihr eine so überwältigende Wirkung üben, sind ihre Motive. Daß die Mörderin nicht die Stärke und Größe besitzt, das, was ihr bevorsteht, wenn das Kind lebt und die Menschen von seiner Existenz wissen, auf sich zu nehmen, daß nicht menschliches Mitgefühl und Mutterliebe in ihr mächtig genug sind, sie trotzdem auf dem rechten Wege zu erhalten, darin bekundet sie ihr eigenstes Wesen. Auch ihre That also ist, nach unserem bisherigen Begriff der Willensfreiheit, eine freie.

Andererseits ist doch auch diese Verbrecherin für ihre That in minderem Grade zurechnungsfähig, als diejenige es wäre,

die das Gleiche thäte, ohne von solchen Motiven bestimmt zu sein. Sie darf um der Übelthat willen in geringerem Maße böse oder schlecht genannt werden. Sie ist vielleicht besser, als viele, die keinen Anlaß haben, eine solche That zu begehen. Auch menschliches und insbesondere mütterliches Gefühl braucht ihr nicht zu fehlen. Nur daß es eben solchen mächtig wirkenden Motiven nicht gewachsen ist.

Aus gleichem Grunde nennen wir auch sonst denjenigen, der unter dem Einfluß starker Motive eine üble Handlung vollbringt, minder zurechnungsfähig; immer um so mehr, je mehr diese Motive zugleich an sich menschlich berechtigte sind. Wir betrachten weiterhin als Momente, die eine verminderte Zurechnungsfähigkeit begründen, die starke Erregung des Affektes, den Mangel an Zeit zur Überlegung ꝛc. Wir thun dies, weil wir annehmen, daß sittliche Motive in einem Menschen sein und Kraft haben, und trotzdem in der Erregung des Affektes oder bei mangelnder Zeit zur Überlegung unwirksam bleiben können. In allen solchen Fällen liegt in der Annahme der verminderten Zurechnungsfähigkeit allgemein gesagt das Bewußtsein, daß gleiche Handlungen nicht der Beweis sind für gleiche Gesinnungen, sondern erst aus der Betrachtung der besonderen Umstände die Gesinnung, d. h. insbesondere die Stärke der höheren Motive, erkannt werden kann.

Hier war die Rede von Übelthaten. Aber auch „gute“ Handlungen müssen bei voller Freiheit des Willens bald in höherem, bald in geringerem Grade zugerechnet werden. Auch die heldenmütige und aufopferungsvolle That, die ich vollbringe aus Ehrgeiz, weil ich darum angesehen werde, weil ich in einer Art Extase mich befinde, weil das Beispiel Anderer mich fortreißt, dürfen mir nur in geringerem Maße zugerechnet werden. Vielleicht würde derjenige, der die heldenmütige Handlung unter solchen Umständen begeht, scheu zurückbleiben, wenn er für sich allein, von Anderen ungesehen, auf Grund ruhiger Überlegung der Folgen für sich und Andere, zu der That sich *entschließen* sollte. Vor allem eine gewisse Art des „physischen“ *Mutes* oder der äußerlichen Bravour kann hier nicht nur sittlich minderwertig, sondern sittlich fragwürdig erscheinen. Leichtsinn und Gedankenlosigkeit, Mangel an Bewußtsein anderweitiger Pflichten, also Gewissenlosigkeit, kann an dergleichen einen

hohen, ja den höchsten Anteil haben. Moralische Feigheit kann damit Hand in Hand gehen. Vor allem giebt es hier wiederum eine Art, alles zu opfern für seine „Ehre", die aus solchen Gründen dem Menschen nicht zur Ehre angerechnet werden darf.

In allen diesen Fällen hindert nun aber nichts die Freiheit des Willens mit der Zurechnungsfähigkeit wiederum in Einklang zu bringen. Man braucht nur jene entsprechend zu deuten.

Die Kindsmörderin ist frei in ihrem Wollen; aber die Motive in ihr, die der Übelthat entgegenstehen, üben nicht frei ihren Einfluß auf das Wollen, sondern sind durch andere in der Persönlichkeit selbst liegende Motive darin behindert.

Dies ist keine Willensunfreiheit. Aber man kann niemand wehren, es so zu nennen. Dann haben wir zwei völlig verschiedene Begriffe der Unfreiheit, also auch der Freiheit des Willens. Die eine Freiheit, das ist die Freiheit der Persönlichkeit als Ganzes genommen. Es ist die Freiheit dieser Persönlichkeit zu wollen, bezw. was sie will, zu verwirklichen. Es ist dies, daß die Persönlichkeit nicht durch etwas von ihr Verschiedenes in ihrem Wollen bezw. in der Ausführung des Gewollten gehemmt oder genötigt ist, daß alle ihre Motive, an sich betrachtet, mit der Kraft sich regen können, die sie in der Persönlichkeit, und zufolge der Natur derselben, haben.

Die andere Freiheit des „Willens" dagegen ist die Freiheit der Motive, vermöge dieser ihrer Kraft den Willensentscheid zu bestimmen. Es ist die Freiheit der Motive von der Gegenwirkung anderer Motive, die Freiheit des zur Geltung Kommens dieser Motive im Wettstreit der Motive, die ungehemmte Fähigkeit derselben in diesem Wettstreite einen bestimmten Erfolg zu haben.

Diese letztere Freiheit nun ist bei der Kindsmörderin in der That vermindert. Wie schon gesagt, die Motive der Mutterliebe und der allgemein menschlichen Anteilnahme vermögen bei ihr nicht den Erfolg zu haben, den sie ihrer Stärke zufolge sonst haben könnten, d. h. sie vermögen nicht den Willensentscheid zu bestimmen. Sie sind dazu unfähig, weil die Motive der Scham, Reue, Sorge sie daran verhindern. Und eine ebensolche Verminderung der „Willensfreiheit" findet statt etwa bei dem an sich Furchtsamen,

der in der Betäubung des Kampfgewühles Wunder der Tapferkeit verrichtet. Die Wirkung der Situation läßt das Motiv der Furcht oder der Sorge um sein Leben, wohl auch das Motiv der Menschlichkeit, das ihn vielleicht seine „Tapferkeit" in anderem Lichte erscheinen lassen könnte, nicht die Wirkung auf sein Handeln gewinnen, die sie unter anderen Umständen haben würden.

Und mit dieser Freiheit bezw. Unfreiheit deckt sich dann die Zurechnungsfähigkeit bezw. der Mangel derselben ohne weiteres. Sie deckt sich damit, sofern ja die Zurechnung nach der Stärke, welche die Motive *an sich haben*, also nach der Stärke, die sie an den Tag legen würden, wenn sie *ungehindert* sich auswirken könnten, sich bemißt.

Jener Begriff der Willensfreiheit ist aber, wie gesagt, von dem ursprünglichen, im letzten Vortrag festgestellten, durchaus verschieden. Trotzdem hat man beide ineinander fließen lassen und dadurch viel Verwirrung gestiftet.

Dies wird verständlich aus einer Begriffsunklarheit, der wir auch sonst oft genug begegnen. Die Kindsmörderin, um bei diesem Beispiel zu bleiben, wird, wie schon betont, zu ihrer Handlung getrieben durch in ihr selbst wirksame Motive, also durch etwas, das zu ihrem *eigenen Wesen* gehört. Sie bestimmt sich insofern in ihrem Handeln selbst. Nun löst man aber in Gedanken diese Motive — der Scham, Reue, Sorge um sich und das Kind — von der Person, deren Motive sie sind, in Gedanken los. Man betrachtet sie wie etwas von der Persönlichkeit Verschiedenes und zu ihr gewissermaßen von außen Hinzutretendes. Und nun allerdings scheint die Persönlichkeit nicht mehr durch sich und ihre Gesinnung, sondern durch etwas von ihr Verschiedenes in ihrem Wollen bestimmt: Sie ist willensunfrei in jenem ursprünglichen Sinne des Wortes.

Ein *doppelter* neuer Begriff der menschlichen Freiheit und Unfreiheit, so sagte ich Eingangs dieses Vortrages, werde uns hier beschäftigen. Dem zweiten Begriff der Freiheit, der dort gemeint war, begegnen wir, wenn wir etwa den sogenannten „*geborenen Verbrecher*" uns vergegenwärtigen.

Der Begriff des geborenen Verbrechers ist uns jetzt vor allem aus des Italieners Lombroso Betrachtungen geläufig. Gar viel hat derselbe von sich reden machen. Einigen erschien er wie eine neue Entdeckung. Sie meinten, die Begriffe der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit müßten dadurch eine Umwandlung erfahren.

Dies ist nicht zutreffend. Der „geborene Verbrecher" sagt uns nichts principiell Neues. Wir wissen längst, daß allerlei Charakteranlagen dem Menschen angeboren sind, und wir wissen auch, daß diese Charakteranlagen auf die Handlungen der Menschen bestimmend einwirken. Der geborene Verbrecher aber ist nichts als ein Mensch mit sehr ausgesprochenen üblen Charakteranlagen, von Haus aus besonders unempfänglich für sittliche Einwirkungen, stumpf für höhere Regungen. Er ist nicht etwa eine eigene Spezies.

Neben das Lombroso'sche Schreckgespenst setzen wir denjenigen, der durch Erziehung, oder besser, durch den Mangel derselben, sittlich verwahrlost ist. Neben diesen den geistig Abnormen, sofern in seiner Abnormität zugleich eine sittliche Abstumpfung oder Verkehrung der Persönlichkeit eingeschlossen liegt, mag nun dies alles angeboren oder erworben sein.

In allen diesen Fällen nun spricht man wiederum von verminderter Willensfreiheit. Aber auch hierbei kann unter der „Freiheit" nicht die eigentliche Willensfreiheit verstanden sein. Auch der geborene Verbrecher hat, sofern er nicht durch etwas von ihm Verschiedenes in seinem natürlichen Wollen und Handeln gehemmt ist, Willens- oder „Wahlfreiheit". Die Wahl, die er trifft, entstammt seiner Natur, oder seinem Wesen. Entscheidet er sich zum Bösen, so kommt eben darin sein eigener zum Bösen neigender Charakter „frei" zur Geltung. Er handelt böse, wenn seine Persönlichkeit sich selbst überlassen ist, also „frei", durch nichts gehemmt oder beeinflußt sich bethätigen kann. Die böse That ist im vollsten Sinne seine That, oder kann es sein.

Und auch davon ist keine Rede, daß beim geborenen Verbrecher, so wie bei demjenigen, der durch schwere Bedrohung, oder lockende Versprechungen zu einer Übelthat getrieben wird, bessere Charakterzüge durch übermächtige anderweitige Motive verhindert würden den Willensentscheid zu bestimmen. Mögen die

Motive, die sein übles Handeln bestimmen, stark oder schwach sein; er neigt in jedem Falle seiner Natur nach dazu, ihnen in höherem Grade Raum zu geben. Natürlich werden sie dadurch in ihm zu starken Motiven. Aber davon war ja in jenem Falle, dem Falle des durch Drohungen oder Versprechungen Verführten, keine Rede. Die starken Motive, um die es dort sich handelte, waren an sich, d. h. ihrem Inhalte nach starke. Sie waren starke Motive, abgesehen von der Persönlichkeit, in der sie wirken, und von dem Boden, den sie in derselben finden.

Danach ist der geborene Verbrecher willensfrei, nicht nur, wenn wir die Willensfreiheit in unserem ursprünglichen, sondern auch, wenn wir sie in dem vorhin besprochenen Sinne, also im Sinne der Freiheit der Motive, den Willensentscheid zu bestimmen, nehmen.

Dies hindert aber wiederum nicht, daß man den geborenen Verbrecher willensunfrei nennt. Damit nimmt man die Freiheit, bezw. die Unfreiheit des Willens wiederum in einem völlig neuen Sinn. Der geborene Verbrecher ist unfrei, nämlich sittlich unfrei. Und dies wiederum in einem besonderen Sinne. Nicht so, als fände sich in ihm eine an sich sittlichere Persönlichkeit, nur durch etwas von ihr Verschiedenes gehemmt oder an freier Bethätigung verhindert. Sondern „das Sittliche", die sittliche Persönlichkeit, der volle Mensch, oder der Mensch, wie er sein soll, die „Idee" der sittlichen Persönlichkeit ist in ihm gehemmt, gebunden, oder ist in ihm nicht zu „freier" Verwirklichung gelangt. Dieser „Mensch, wie er sein soll", diese „Idee des sittlichen Menschen" ist nun ein bloßes Gedankending. Aber mit diesem Gedankending vergleichen wir die wirkliche Persönlichkeit des geborenen Verbrechers. Und dabei erscheint diese letztere wie eine Einengung oder Einschränkung jenes, also jener „Idee", jenes „vollen Menschen" ꝛc. Damit ist doch schließlich nichts anderes gesagt, als daß der geborene Verbrecher nicht jener Idee entspricht, daß er nicht ein Mensch ist, wie er sein soll, sondern lediglich die arme, enge, stumpfe Persönlichkeit, die er thatsächlich ist.

Aber wir sind geneigt zu meinen, es sei damit mehr gesagt. Wir machen hier, wie auch sonst so oft, aus dem Gedankending etwas Wirkliches. Und dies Wirkliche denken wir in dem Verbrecher

vorhanden. Wir fingieren also, es finde sich in ihm, im Grunde seines Wesens, das Sittliche, die sittliche Persönlichkeit, oder eine auf das Sittliche gerichtete Natur, nur daß diese durch die verbrecherische Anlage des Menschen an ihrer Bethätigung verhindert sei.

Wir verdoppeln also, mit anderen Worten, den Menschen, in einer Weise ähnlich derjenigen, die uns im vorigen Vortrage begegnete. Wir denken das Wesen des Verbrechers zweimal, das eine Mal als an sich gut, zum anderen als das verbrecherische, das es thatsächlich ist. Jenes, meinen wir, sei das eigentliche oder ursprüngliche Wesen desselben. Dies komme nur gleichsam von außen hemmend und hindernd hinzu.

Und so entsteht uns nicht nur überhaupt ein Begriff der Unfreiheit, sondern ein solcher, den wir wiederum, wie den vorhin besprochenen, mit dem eigentlichen Begriff der Willensunfreiheit zusammenfließen lassen können: Das eigentliche Wesen des Menschen scheint uns jetzt durch ein von ihm Verschiedenes in seiner Bethätigung gehemmt. Der Verbrecher ist unfrei, weil er dem Zwang seiner, wie wir meinen, von ihm selbst verschiedenen Naturanlage unterliegt; weil er also nicht so wollen und handeln kann, wie er an sich, d. h. abgesehen von dieser seiner Naturanlage, und dem von ihr ausgehenden Zwange, wollen und handeln würde.

Und wie nun steht es mit der Zurechnungsfähigkeit eines solchen geborenen Verbrechers? Diese Frage braucht nach dem oben Gesagten gar nicht mehr besonders beantwortet zu werden. Sittliche Zurechnung ist dies, daß wir nach dem sittlichen Wert der Handlung den sittlichen Wert der Persönlichkeit bemessen. Dies aber thun wir beim geborenen Verbrecher schon, indem wir ihn als solchen bezeichnen. Seine üblen Handlungen scheinen uns nicht aus einem minder bösen Grunde hervorzugehen, sondern sie sind Anzeichen eines verderbten und in höchstem Maße verderbten Wesens. Der geborene Verbrecher ist so böse, wie er übel handelt. Mit der „verminderten Freiheit“ also, die man hier behauptet, geht eine verminderte Zurechnungsfähigkeit nicht Hand in Hand.

Und wie nun endlich steht es mit der Veranwortlichkeit des geborenen Verbrechers, und derjenigen, die wir ihm oben zur Seite setzten? Natürlich ist die Verantwortlichkeit hier genau ebensowenig aufgehoben, wie die Zurechnungsfähigkeit, wenn wir dabei bleiben, wie wir bisher thaten, Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit einander gleichzusetzen.

Hier ist nun aber die Stelle, wo ich das im vorigen Vortrage Angekündigte wahr zu machen, d. h. diese Gleichsetzung aufzugeben und der „Verantwortlichkeit" einen neuen und eigenen Sinn zu geben beabsichtige. Ich bemerke von vornherein, daß ich mir der relativen Willkürlichkeit dieses meines Verfahrens bewußt bin. Ich behaupte nicht, daß mir zu meiner Fassung des Begriffes der Verantwortlichkeit oder zu dem Gegensatz zwischen Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, den ich damit gleichzeitig statuiere, der gemeine Sprachgebrauch ein Recht giebt. Aber ich habe nun einmal hier auf einen neuen Thatbestand aufmerksam zu machen; und dieser bedarf eines besonderen Namens. Und da die Sprache mir keinen besseren Namen dafür darbietet, so nehme ich den Namen „Verantwortlichkeit".

Und einen Anlaß zu dieser Art der Verwendung des Begriffes der Verantwortlichkeit finde ich in unserer gewöhnlichen Sprechweise allerdings. Ein geborener Verbrecher, oder ein durch seine Umgebung, durch mangelnde Erziehung, durch allerlei äußere Umstände sittlich Verwahrloster begehe eine Rohheit; und ich, der ich mich weder unter die geborenen Verbrecher, noch unter die sittlich Verwahrlosten rechne, begehe die gleiche Rohheit. Jetzt wird man sagen, ich sei für diese Rohheit in höherem Maße „verantwortlich".

Vielleicht sagt man freilich ebensowohl: Die Rohheit müsse mir in höherem Grade „zugerechnet" werden. Damit hätten wir dann auch einen völlig neuen Begriff der Zurechnung gewonnen, einen solchen, der mit dem bisher vorausgesetzten völlig unverträglich wäre. Offenbar kann ich ja nach diesem bisherigen Begriff der Zurechnung in dem bezeichneten Falle nur weniger zurechnungsfähig sein. Ich kann die Rohheit unter der soeben gemachten Voraussetzung, d. h. wenn ich weder von Natur roh noch durch Erziehung verroht bin, nicht wohl anders begehen, als in der

Übereilung, im Affekt, jedenfalls ohne ruhige Überlegung. Und diese Momente erschienen uns ja oben als Bedingungen der verminderten Zurechnungsfähigkeit.

Einen solchen neuen Begriff der Zurechnung nun will ich hier nicht aufstellen. Einmal nicht, um die Verwirrung nicht unnötig zu vermehren. Zum anderen aber auch weil jener bisherige Begriff der Zurechnung einzig und allein dem natürlichen Sinn der „Zurechnung" zu entsprechen scheint. Vor allem die sittliche Zurechnungsfähigkeit kann offenbar dem einfachen Wortsinn zufolge nicht wohl etwas anderes bedeuten, als den Zustand meiner Person, vermöge dessen die sittliche Beurteilung der Handlung auf meine Person übertragen werden darf.

Dagegen dürfen wir der „Verantwortlichkeit" die neue Bedeutung geben, weil bei ihr der natürliche Wortsinn dieser neuen Bedeutung nicht widerspricht, sondern eher, wie wir noch sehen werden, sie begünstigt. Wir wollen sie dann aber zugleich nur in dieser neuen Bedeutung nehmen.

Lassen wir also der „Zurechnung" ihren alten Sinn, um dafür die Verantwortlichkeit umzudeuten. Wie gesagt, man macht mich in dem eben fingierten Falle in höherem Grade verantwortlich. Wir fragen jetzt: Was heißt dies? Oder stellen wir lieber die Frage gleich so: Warum urteilt man so?

Auf diese Frage nun wird jedermann antworten: Weil man — nicht von dem geborenen Verbrecher oder dem Verwahrlosten, wohl aber von mir, Anderes, nämlich Besseres erwartet. — Mit dieser „Erwartung" ist der Begriff eingeführt, der hier entscheidet.

In der sittlichen Beurteilung oder Bewertung, die einer Handlung zuteil wird, sind jederzeit zwei Momente zu unterscheiden: Wir bewerten die Handlung einmal höher oder niedriger. Zum anderen vollziehen wir die Bewertung mit stärkerer oder weniger starker Gefühlsbetonung. Der letztere Unterschied ist bedingt durch die Erwartung.

Eine Handlung, die auf einen niedrigen oder verderbten Charakter hindeutet, sei begangen, und ich weiß davon. Ich habe mich aber mit der Verderbtheit des Charakters bei dem bestimmten Individuum innerlich abgefunden. Ich sage: Dieses Individuum

ist nun einmal nicht anders als es eben ist. Ich kenne und verstehe seinen Charakter. Ich weiß, welchen Bedingungen er sein Dasein verdankt. Und ich weiß, daß unter diesen Bedingungen der Charakter nicht wohl anders sein *kann*. Ich „erwarte" also von ihm keine anderen als solche üble Handlungen. Erwarte ich aber von ihm nur solche üble Handlungen, so kann auch durch den Eintritt derselben meine Erwartung nicht *enttäuscht* werden. Es entsteht also nicht das heftige oder lebhafte Unlustgefühl, das aus der Wahrnehmung des Schlechten, wenn sie zugleich die Erwartung eines Besseren enttäuscht, sich zu ergeben pflegt. Mein Gefühl des inneren Gegensatzes oder Widerspruches gegen das, was ich erlebe, verliert seine Schärfe. Es wird zur einfachen ruhigen Mißbilligung, wie wir sie naturgemäß *dem* Schlechten gegenüber üben, das genau so ist, wie wir es erwartet haben.

Anders, wo ich statt der üblen That eine gute erwarte, und den gegebenen oder von mir angenommenen Voraussetzungen nach erwarten muß. Hier *verurteile* ich die Handlung nicht mehr bloß als eine mehr oder minder schlechte, sondern ich setze mich ihr innerlich mit größerer oder geringerer Heftigkeit entgegen.

Gehen wir hier einen Augenblick in der Skala der sittlichen Werte noch unter den geborenen Verbrecher herab. Ein Tier zerreißt einen Menschen. Fragen wir auch hier noch einmal: Handelt das Tier *willensfrei*? — Zweifellos. In dieser That kommt die tierische Individualität völlig frei zum Ausdruck. Es kommt in dem Bösen der Handlung die sittlich niedrige Stufe, auf der es steht, zur Geltung.

Damit ist zugleich gesagt, daß das Tier in seiner Handlung *zurechnungsfähig* ist. Es giebt nichts, was die Behauptung seiner verminderten Zurechnungsfähigkeit, wenn wir auch hier diesem Worte seinen natürlichen Sinn lassen, rechtfertigen könnte. So niedrig bewerten wir um der tierischen Handlungen willen den tierischen Charakter, daß uns ein „tierischer" oder „vertierter" Charakter beim Menschen die denkbar niedrigste Stufe des Charakters bezeichnet.

Aber ist nun das Tier für seine That *verantwortlich*? Ich vermute, man wird sagen, hier von Verantwortlichkeit zu reden,

habe gar keinen Sinn. Die „Zurechnung“ ist ein mehr gedanklicher Akt, ein „Rechnen“. In dem Verantwortlichmachen dagegen liegt etwas Aggressives; ein Beschuldigen, ein heftiger Widerspruch. Jedenfalls wollen wir dies in das Verantwortlichmachen hineinlegen. Und für alles dies fehlt hier die Bedingung: Wir erwarten von dem Tier nichts anderes. Solche Handlungen auszuführen liegt nun einmal in der uns vertrauten tierischen Natur. Es wäre thöricht, anderes zu erwarten. Oder anders gesagt: Es hat keinen Sinn das Tier zu „messen“ mit dem Maßstabe, mit dem wir Menschen messen.

Illustrieren wir, was ich hier eindringlich machen möchte, auch noch durch ein Analogon aus einem anderen Gebiete. Ich nenne einen Menschen riesengroß, wenn er wenig größer ist als die mir bekannten Menschen. Und ich nenne den Berg, der hundertmal größer ist als der größte Mensch, klein. Dies heißt nicht, daß ich den riesengroßen Menschen irrtümlicherweise für größer halte als den kleinen Berg; obgleich ja sonst das Riesengroße allerdings größer zu sein pflegt, als das Kleine. Sondern jener Mensch bleibt in meinen Augen so groß oder so klein als er ist; und der Berg behält in meinen Augen seine sehr viel beträchtlichere Größe. Es bezieht sich eben das „Riesengroß“ und das „Klein“ gar nicht auf die Größen, die ich beurteile, sondern es bezeichnet die Weise, wie ich mich in meinem Urteile zu diesen Größen innerlich verhalte. Es hat nicht objektive, sondern subjektive Bedeutung: Es ist damit gesagt, daß die Größe des Menschen mir, eben als Größe eines Menschen, auffällt, daß dagegen die Größe des Berges auf mich, als Größe eines Berges, enttäuschend wirkt. Ich „messe“ den Menschen an Menschen, den Berg an Bergen; und erlebe es dabei, daß die Größe des Menschen das, was ich von Menschen erwarte, übersteigt, die Größe des Berges hinter dem, was ich von Bergen erwarte, zurückbleibt.

Gleichartiges wie von solchen Größenurteilen gilt nun in gewisser Weise jederzeit auch von unseren sittlichen Werturteilen. Ich habe das Bewußtsein der größten geistigen und sittlichen Minderwertigkeit des Tieres. Zugleich erwarte ich, wie ich schon sagte, vom Tier nur, was ich von ihm erfahrungsgemäß erwarten

kann. Diese Erwartung vermindert nicht das Bewußtsein der Minderwertigkeit, oder vermindert nicht die Minderwertigkeit *für* mein Bewußtsein. Daß ich von ihm nur die *Handlungen* erwarte, die ich bei ihm wahrnehme, dafür ist die erkannte sittliche Minderwertigkeit ja eben der Grund. Aber die Erwartung vermindert die *Heftigkeit* dieses Bewußtseins, das *Verletzende* der Minderwertigkeit oder die *Schärfe* meines inneren Gegensatzes. Als je niedriger stehend wir das Tier erfahrungsgemäß beurteilen, desto mehr ist dies der Fall.

Und dies nun bezeichnen wir auch damit, daß wir sagen, wir machen das Tier minder verantwortlich. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist also, zunächst hier, gleichbedeutend mit Heftigkeit unserer sittlichen Reaktion gegen das sittlich Minderwertige oder das Böse.

Ebenso nun verhält es sich aber auch beim geborenen Verbrecher. Wir nennen ihn, wie schon gesagt, minder verantwortlich. Dies kann auch hier nur heißen: Wir reagieren innerlich minder heftig gegen seine Persönlichkeit, weil wir schon aus Erfahrung wissen, daß wir von einem solchen Menschen nichts Höheres erwarten können. Wir „messen" auch ihn mit einem besonderen Maßstab, nämlich eben demjenigen, den diese Erfahrung uns an die Hand giebt. Auch hier verurteilen wir umso *weniger* heftig, machen also umso *weniger* verantwortlich, je *mehr* wir von der Minderwertigkeit der Person auf Grund von Erfahrungen uns überzeugt haben. Auch hier steht unser erfahrungsgemäßes Bewußtsein der Minderwertigkeit, und die Verantwortlichkeit oder die Heftigkeit unserer Verurteilung in umgekehrtem Verhältnis. Statt dessen kann ich offenbar auch sagen: Verantwortlichkeit und *Zurechnungsfähigkeit* stehen hier in umgekehrtem Verhältnis.

Für die verschiedenen Grade der Heftigkeit der sittlichen Reaktion haben wir verschiedene Namen. Mit dem Charakter des Tieres „rechnen" wir wie mit einer selbstverständlichen Thatsache. Den dem Tiere zunächst stehenden Idioten „bedauern" wir vielleicht. Wir bedauern in jedem Falle den geistig und moralisch Kranken. Wir „verabscheuen" den geborenen Verbrecher. Aber wir unterlassen es, wenn wir ihn als solchen kennen, uns über

seine Thaten zu ereifern. Wir thun dies schon eher, wir machen „Vorwürfe“ dem durch Einflüsse der Erziehung sittlich Verwahrlosten. Ist er nur *verwahrlost*, so ist in ihm ein guter Kern, der die Möglichkeit des Besseren in sich schließt. Und der Gedanke daran erzeugt in uns einen Grad der Erwartung dieses Besseren. Der Konflikt aber zwischen unserer Erwartung und der thatsächlichen Schlechtigkeit macht unsere sittliche Reaktion heftiger.

Wir machen noch heftigere Vorwürfe, wir geraten in sittlichen *Zorn* gegen die bösen Handlungen desjenigen, der normal beanlagt ist und einem Kreise angehört, in dem wir im allgemeinen, weil die Bedingungen dafür günstige sind, ein einigermaßen sittliches Verhalten vorzufinden erwarten. Wir sind endlich *entrüstet*, *empört*, „*außer uns*“ über die niedrige Handlung des Begabten, Gebildeten, der Überlegung in vollem Maße Fähigen, weil wir von ihm mit größter Sicherheit Gutes erwarten.

Alle diese mit solchen verschiedenen Namen bezeichneten Verhaltungsweisen nun bezeichnen ebensoviele verschiedene Grade, in denen wir Menschen für das Schlechte *verantwortlich* machen. Wir machen den Gebildeten in höherem Grade verantwortlich, als den Ungebildeten, diesen in höherem Grade als den notorisch schlecht Erzogenen, diesen in höherem Grade als den eigentlich Verwahrlosten ꝛc.

Hiermit haben wir die Willens- oder Wahlfreiheit, nämlich die ursprünglich von uns so genannte, weiter die sittliche Zurechnungsfähigkeit, endlich die Verantwortlichkeit deutlich voneinander unterschieden. Solche Unterscheidung ist notwendig, wenn begriffliche Verwirrung in den auf diese Thatsachen bezüglichen Fragen vermieden werden soll. Wie schon angedeutet, ist die Verwirrung auf diesem Gebiete groß.

Zugleich ist deutlich geworden, wie die drei Begriffe, oder die damit bezeichneten Thatbestände, sich zueinander verhalten. Freiheit ist die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit und der Verantwortlichkeit. Zurechnungsfähigkeit, also auch Freiheit, ist Bedingung der Verantwortlichkeit. Dagegen ist nicht umgekehrt mit der Freiheit die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, oder mit der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit die Verantwortlichkeit gegeben.

Und jeder Grad der Zurechnungsfähigkeit setzt einen entsprechenden Grad der Freiheit, jeder Grad der Verantwortlichkeit einen entsprechenden Grad der Zurechnungsfähigkeit, also auch der Freiheit, voraus. Wiederum aber nicht umgekehrt. Der Grad der Freiheit giebt keinen Maßstab für den Grad der Zurechnungsfähigkeit; der Grad der Zurechnungsfähigkeit keinen Maßstab für den Grad der Verantwortlichkeit.

Durch die Verantwortlichkeit nun endlich ist bedingt die Strafbarkeit. Vielmehr sie ist die eine Seite der Strafbarkeit. Wir fragen aber hier zunächst unabhängig von diesem Zusammenhang: Was ist der Sinn der Strafe?

Strafe ist Zufügung eines Übels. Aber Zufügung eines Übels kann auch Mißhandlung sein. In der Zufügung des Übels als solcher kann also die Strafe nicht bestehen. Dieselbe ist nur Strafmittel.

Dies Mittel weist auf einen Zweck. Welches ist der Strafzweck? Dabei rede ich nicht von dem Zweck, den man haben kann, wenn man straft; oder den man bei Gelegenheit der Strafe haben kann; sondern von dem Zweck, der der Strafe spezifisch eigen ist, der sie als solche charakterisiert, oder sie zur Strafe macht.

Man kerkert vielleicht einen Verbrecher ein, um die Gesellschaft zu schützen. Aber auch, wenn wir den gefährlichen Geisteskranken einschließen, wollen wir die Gesellschaft schützen. Und diese Einschließung ist keine Strafe, mag sie auch von dem Eingeschlossenen sehr wohl als ein Übel empfunden werden. Der Schutz der Gesellschaft ist also nicht der Zweck der Strafe, auch wenn der Strafende diesen Zweck im Auge hat und erreicht. Er ist nicht das, was die Strafe zur „Strafe“ macht.

Auch die Abschreckung Anderer kann nicht den Sinn der Strafe ausmachen. Ich kann ein Kind, auch den Verbrecher, strafen, ohne daß Andere, die abgeschreckt werden könnten, davon wissen. Die Strafe bleibt darum doch Strafe.

Näher kommt man der Wahrheit, wenn man sagt: Der spezifische Strafzweck bestehe in der Abschreckung des Gestraften selbst. Der Gestrafte solle durch die Strafe dazu gebracht werden, in der

Folge die Übelthat zu unterlassen. Solche Abschreckung ist innere Einwirkung auf den Gestraften, eine Änderung des inneren Verhaltens desselben zu seiner That. Die innere Zuwendung zu ihr verwandelt sich in Abkehr. In einer solchen inneren Wirkung muß zweifellos der Strafzweck bestehen.

Dabei sind aber zwei einander entgegengesetzte Möglichkeiten zu unterscheiden. Die „Abschreckung" des Gestraften kann einmal darin bestehen, daß der Gestrafte, nachdem er die Strafe erlitten hat, zur Unthat als *solcher* innerlich vollkommen ebenso sich verhält wie zuvor, aber klug genug ist, sie nicht wieder zu begehen, weil ihm jetzt das Bittere der daran geknüpften Strafe zu deutlichem Bewußtsein gekommen ist. Oder: Die Abschreckung besteht darin, daß der Bestrafte zur Besinnung gebracht, auf das Unrechte seiner That aufmerksam gemacht wird, daß er seine böse Gesinnung innerlich negiert oder verurteilt.

Von diesen beiden Weisen der Abschreckung ist nur die letztere eine sittliche Einwirkung auf den Gestraften. Ist es also wahr, daß eine Einwirkung auf den *Gestraften* den Strafzweck bilden müsse, und bleiben wir andererseits dabei, der Strafe einen *sittlichen* Zweck und damit ein sittliches *Recht* zuzuerkennen, so müssen wir in dieser sittlichen Einwirkung den eigentlichen Strafzweck suchen.

In der That nun fordern wir von der Strafe diesen Zweck. Diese Forderung liegt in dem Begriff der Strafe, wie er in unseren Urteilen über Strafbarkeit und in unserer Strafpraxis überall vorausgesetzt ist, deutlich eingeschlossen.

„Strafe" ist in jedem Falle nicht ein bloßes äußeres Thun, sondern der Ausdruck einer inneren Reaktion gegen das begangene Unrecht. Eine solche innere Reaktion könnte nun an sich doppelt geartet sein. Sie könnte sich richten einmal gegen das Übel, das durch die Handlung ins Dasein gerufen wird, gegen ihre „Unglücksfolgen", gegen den aus der Handlung fließenden Schaden für das Gemeinwohl. Sie wäre dann der Wille, das Gemeinwohl vor weiterer Schädigung zu bewahren. Angenommen, es verhielte sich so, dann brauchte offenbar die Strafe nur auf jene *äußere* Abschreckung abzuzielen, ich meine auf diejenige, die den

Verbrecher lediglich für die Zukunft klüger macht. Durch solche Abschreckung wäre ja der weiteren Schädigung des Gemeinwohls durch den Verbrecher gewehrt. Die „Strafe" wäre eine äußere Zweckmäßigkeitsmaßregel: Es würde einem Menschen ein Übel zugefügt, damit Anderen ein Übel erspart bleibe.

Hiergegen wäre nun zunächst zu bemerken: Eine solche Zweckmäßigkeitsmaßregel sei doch zweckmäßig nur unter der Voraussetzung, daß durch ihre Anwendung das Übel in der Welt im ganzen nicht vermehrt, sondern vermindert werde. Und daß dies bei jeder Strafe, die wir verhängen, der Fall sei, müsse bezweifelt werden. Es werde etwa jemand bestraft, weil er einem Anderen im Zorn eine lebensgefährliche Verletzung beigebracht hat. Vielleicht bewirkt die Strafe, daß der Übelthäter späterhin eine gleiche Unthat unterläßt, während er sie sonst begangen hätte. Vielleicht aber bedarf es dazu der Strafe nicht: Der Übelthäter würde auch ohnedies nicht wieder zu einer solchen That sich haben hinreißen lassen. Das Übel, das die Strafe verhindert, ist also nur möglich. Dagegen ist das Übel, das sie zufügt, sicher. Die Strafe mehrte demnach das thatsächliche Übel in der Welt, um das mögliche Übel zu vermindern. Dies wäre eine schlechte Rechnung. Und wenn gar sicher wäre, daß ein Verbrecher seine Unthat nicht wiederholte? Wenn etwa ein Räuber aus irgend welchen Zweckmäßigkeitsgründen endgiltig sich zur Ruhe gesetzt hätte?

Noch andere ähnliche Bedenken könnten erhoben werden: Etwa dies, daß unter der gemachten Voraussetzung die Strafe, die über bestimmte Gattungen von gemeinschädlichen Handlungen verhängt würde, sich bemessen müßte nach der Wahrscheinlichkeit, daß überhaupt solche Handlungen geschehen. Dies hieße unter anderem: Das unvorsichtige Hantieren mit Schießwaffen müßte schwerer bestraft werden, als der überlegte Mord. Denn es ist wohl kein Zweifel, daß durch jenes das Menschenleben in weiterem Umfange bedroht ist. Dem Mord steht das sittliche Bewußtsein entgegen. Soweit dies der Fall ist, bedarf es nicht der Abschreckung durch die Strafe. Dagegen ist die Gesellschaft vor dem unvorsichtigen Handhaben von Schießwaffen und seinen Folgen durch kein solches Moment geschützt. Leichtsinn findet sich in Menschen eher

als Mordgelüste. Dieser Unterschied also müßte durch die Strafe ausgeglichen werden.

Dem allem nun widersprechen die Grundsätze, nach denen thatsächlich gestraft wird. Es wäre eben eine durch solche Gesichtspunkte bestimmte „Strafe" für uns keine Strafe mehr. Es fehlt dabei Eines: Die Strafe muß verdient sein. Dies aber heißt nun einmal nicht: Die Gesellschaft muß vor der Wiederholung der übeln That geschützt werden. Das Bewußtsein, eine Strafe sei verdient, bezieht sich nicht auf das für die Zukunft Zweckmäßige, sondern auf das in der Gegenwart Wirkliche. Es ist ein Bewußtsein von etwas, das — nicht der Gesellschaft bevorsteht, sondern in dem Übelthäter sich findet und in der Übelthat sich kundgiebt. Und es ist eine Forderung — nicht um der Gesellschaft, sondern um des Übelthäters willen. Nicht für die Gesellschaft, sondern für den Übelthäter soll die Strafe, die dieser „verdient", etwas bedeuten. Daß ich etwas verdiene, dies sagt immer, daß etwas gefordert ist oder geschehen soll, — nicht damit irgend jemand sonst, sondern damit ich etwas davon habe, oder davon eine Wirkung erfahre. Und es besagt zugleich das Bestimmtere, daß ich von dem, was ich verdiene, eben als derjenige, der es verdient, getroffen werden soll. Auf mich — nicht überhaupt, sondern sofern ich es verdiene, zielt die Bedeutung und Wirkung dessen ab, was ich verdiene. Ich, sofern ich es verdiene, soll etwas davon „haben" oder eine Wirkung davon erfahren.

Das aber nun, wodurch ich die Strafe verdiene, ist nicht die Unglücksfolge für die Gesellschaft; es ist nicht diese objektive Thatsache; sondern einzig mein Wollen dieser Unglücksfolgen oder meine Gesinnung. Jene Folge ist nicht in mir; nur mein Wollen oder meine Gesinnung gehört mir zu. Darauf also zielt notwendig die Wirkung der „verdienten" Strafe ab. Um ihretwillen wird sie vollzogen. Meine Gesinnung, oder ich, sofern ich so gesinnt bin, soll etwas von dem mir zugefügten Übel „haben". Diese Gesinnung soll davon „getroffen" werden. Dies kann aber nichts anderes heißen als: Die Strafe ist eine Reaktion gegen diese Gesinnung. Sie ist der Wille, diese Gesinnung zu negieren. Nur der ist in Wahrheit „gestraft", der die Strafe als solche fühlt,

d. h. der durch die Zufügung des Übels zum Bewußtsein seines Unrechtes gebracht wird. Wer strafen will, will eben damit, daß der Gestrafte das Bewußtsein habe, es sei ihm recht geschehen; daß er der Autorität des Rechtes, oder dessen, was sein soll, innerlich, in seinem Bewußtsein, sich beuge.

Diese Überzeugung können wir zum Überfluß noch bestätigt finden in der alten Lehre: Die Strafe solle eine „Sühne" sein für die „Schuld" des Gestraften. Wir brauchen nur zuzusehen, was allein diese Worte besagen können. Zunächst sind sie ja eben — Worte.

Man pflegt den Sinn dieser Worte wohl so zu verdeutlichen: Die durch die That geschehene Negation solle aufgehoben oder ihrerseits wiederum negiert werden. Aber was ist mit dieser „Negation" gemeint? Was ist durch die Unthat negiert? Und was wird durch die Strafe wieder hergestellt?

Der Mord negiert das Leben des Gemordeten. Aber diese Negation kann durch die Strafe nicht wieder negiert, der Mord kann auf keine Weise wieder ungeschehen gemacht werden. In anderen Fällen allerdings verhält es sich anders. Was ich gestohlen habe, kann ich wieder zurückgeben. Aber die Nötigung, dies zu thun, nennen wir nicht Strafe.

Oder man sagt, es solle durch die Strafe das verletzte oder negierte „Recht" wiederhergestellt werden. Aber was sagt dies? Was ist hier mit dem „Rechte" gemeint? Der Begriff des Rechtes? Oder der Inbegriff der irgendwo geltenden Rechtsbestimmungen? Aber weder der Begriff des Rechtes, noch diese Rechtsbestimmungen sind negiert oder andere geworden durch das Verbrechen, und brauchen demnach durch die Strafe wiederum zu dem gemacht zu werden, was sie vorher waren. Beide bestehen nach wie vor. Wie sollten sie auch durch die Strafe wieder hergestellt werden?

In Wahrheit besteht das Recht nirgends als im Bewußtsein der Menschen. „Das Recht" ist ein leeres Wort, oder es ist das menschliche Rechtsbewußtsein. Und dies nun allerdings ist durch das Verbrechen verletzt. Der Verbrecher hat es in sich selbst negiert durch sein böses Wollen. Und eben dieses böse Wollen ist in uns, sofern wir davon wissen, eine Verletzung unseres Rechtsbewußtseins oder eine Kränkung unseres Rechtsgefühles.

Soll also die Strafe das verletzte Recht wiederherstellen, soll sie überhaupt irgendwie der Aufhebung einer geschehenen Negation dienen, so kann ihre Absicht nur die sein, die Negation oder Verleugnung des Rechtsbewußtseins im Verbrecher wieder aufzuheben, und damit zugleich die Verletzung desselben in denen, die von dem Verbrechen wissen. Nach dem eben Gesagten kann sie nun einmal dies Letztere thun, nur indem sie jenes Erstere thut. Der Sinn der Strafe besteht also darin, daß das böse Wollen im Verbrecher aufgehoben, daß er durch die Zufügung des Übels dazu gebracht wird, seine Verneinung dessen, was sein soll, wiederum zu verneinen, kurz, sein böses Wollen innerlich zu verurteilen. Damit ist dann zugleich die Verletzung des Rechtsbewußtsein in uns beseitigt. Durch jenes ist „die Schuld gesühnt", durch dieses sind wir „versöhnt". Vor allem die „Sühnung der Schuld" muß diesen Sinn haben, sofern sie überhaupt einen Sinn haben, also nicht ein vollkommen leeres Wort sein soll. Und auch eine andere „Wiederherstellung" oder „Negation der Negation" ist nicht denkbar.

Besteht aber hierin der Sinn der Strafe, dann hat die Strafe ihren Sinn verloren, die Zufügung des Übels — mag aus anderen Gründen gerechtfertigt sein, aber sie ist nicht Strafe, wenn die Absicht solcher sittlichen Wirkung auf den Verbrecher nicht statthaben kann, wenn dieser sittliche Strafzweck ausgeschlossen ist.

Hieraus nun ergiebt sich ohne weiteres die Beziehung zwischen Strafbarkeit und Verantwortlichkeit. Noch einmal müssen wir aber dabei eine sonst nicht übliche Scheidung von zwei Begriffen eintreten lassen.

Die Strafbarkeit schließt nach dem Gesagten zwei Faktoren in sich. „Strafen" heißt ein böses Wollen oder eine böse Gesinnung negieren durch Zufügung eines Übels. Voraussetzung der Strafe ist also einmal das böse Wollen. Das Dasein dieses bösen Wollens begründet die „Strafwürdigkeit".

Andererseits soll eine sittliche Korrektur geschehen durch Zufügung eines Übels. Dies setzt voraus, daß die Zufügung des Übels diese Wirkung haben kann, daß also die sittliche Korrektur

nicht nur überhaupt, sondern auf solchem Wege möglich ist. In dieser Möglichkeit besteht die „Straffähigkeit".

Und diese beiden Faktoren zusammen konstituieren die Strafbarkeit. Die Strafbarkeit ist die Einheit der beiden. Die Strafbarkeit fehlt, wo einer dieser Faktoren fehlt. Darnach kann der Satz, ein Individuum sei wegen einer That nicht „strafbar", einen doppelten, ja sogar einen dreifachen Sinn haben. Er besagt: Das Individuum ist nicht strafwürdig; oder: Es ist nicht straffähig; oder: Es ist keines von beiden. Natürlich müssen diese Möglichkeiten vollkommen klar auseinander gehalten werden. Wiederum ist aus der Nichtbeachtung dieser Forderung Verwirrung erwachsen.

Angenommen, in einem gegebenen Falle fehlt die Straffähigkeit, d. h. wir wissen, daß die Zufügung eines Übels keine sittliche Wirkung zu üben vermag. Dann kann doch die Strafwürdigkeit bestehen bleiben. Dies heißt: In einer Handlung oder dem Verhalten eines Individuums zeigt sich eine Gesinnung, deren Korrektur gefordert ist, und durch Zufügung eines Übels geschehen müßte, wenn diese Korrektur möglich wäre und durch die Zufügung eines Übels geschehen könnte. Nur daß eben diese Voraussetzung der Strafe nicht erfüllt ist. Das Individuum ist nicht strafbar, dies heißt in solchem Falle nicht: Wir dürfen es nicht sittlich verurteilen, oder sollen gar mit ihm sentimentales Mitleid haben, sondern es ist damit nur die Thatsache ausgesprochen, daß das Mittel der Strafe hier unanwendbar sei. Diese Thatsache mögen wir dann beklagen.

Wir sahen nun: Wir machen einen Menschen für eine böse That „verantwortlich", in dem Maße, als wir auf Grund der Erfahrung von diesem Individuum oder von Individuen dieser Art Anderes, nämlich Besseres erwarten können. Wir können aber Besseres von einem Individuum erwarten, soweit in ihm Bedingungen für dieses Bessere sich finden, oder soweit in ihm sittliche Motive vorhanden sind, die — bei dieser bösen That schlummerten oder allzu schwach sich zeigten, die aber geweckt und zu stärkerer Wirkung gebracht werden können.

Soweit nun dies der Fall ist, findet auch die Strafe einen Anknüpfungspunkt. Die sittliche Wirkung, die sie üben soll, besteht

ja eben darin, daß durch sie sittliche Motive geweckt und zur Wirkung gebracht werden sollen. Daß der Übelthäter durch die Strafe zur Besinnung, zum Bewußtsein seines Unrechtes gebracht wird, dies geschieht durch solche Weckung und Belebung sittlicher Motive. Es besteht also Straffähigkeit, soweit Verantwortlichkeit, nämlich Verantwortlichkeit in dem von uns oben angenommenen Sinne dieses Wortes, besteht. Statt dessen können wir offenbar auch einfacher sagen: Wir vertrauen auf die Möglichkeit einer sittlichen Wirkung der Strafe, soweit uns die Erfahrung zu solchem Vertrauen ein Recht giebt.

Dagegen fehlt die Straffähigkeit, es ist also auch die Strafbarkeit aufgehoben, die Strafe verliert ihren Sinn, oder hört auf Strafe zu sein, soweit die Verantwortlichkeit fehlt, d. h. soweit uns die Erfahrung zu der Überzeugung führt, die Bedingungen für die sittliche Wirkung der Strafe seien nicht gegeben.

Andererseits fällt, wie nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, die Zurechnungsfähigkeit, wiederum in dem von uns angenommenen Sinne, mit der Strafwürdigkeit zusammen. Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit sind also die beiden von einander wohl zu unterscheidenden Bedingungen der Strafe.

Gegen dieses Ergebnis werden Einige noch etwas zu erinnern haben. Vor allem diejenigen, die mit dem Begriff der „Sühnung" des Unrechtes, oder der „Sühne" für die „Schuld" zu operieren lieben, werden sagen, dies alles genüge ihnen nicht. Die Strafe solle gewiß auf den Verbrecher eine sittliche Wirkung üben. Aber auch, wo dies nicht geschehen könne, bleibe doch die Forderung der „Sühnung" bestehen. Das Unrecht als solches fordere die Strafe, d. h. die Zufügung eines Übels. Sie reden vielleicht von einer Heiligkeit der Strafe oder der strafenden Gerechtigkeit, die unabhängig von jenem Strafzweck bestehe.

Solche Erklärungen sind nicht ohne Grund. Sie sind darum doch nicht berechtigt. Sie beruhen auf einem allgemein menschlichen Gefühl. Aber sie mißverstehen dies Gefühl. Es ist ein Gefühl gleichartig demjenigen, das beim Neid und der Schadenfreude sich findet. Nicht um Heiligkeit des Rechtes handelt es sich in Wahr-

heit bei dieser Forderung der Bestrafung des Unrechtes lediglich um des Unrechtes willen, sondern um eine subjektive Befriedigung. Freilich, wir haben bereits gesehen, daß auch sonst wohl Menschen dasjenige, was gar kein objektives sittliches Recht hat, aber ihnen eine subjektive Befriedigung gewährt, mit Emphase als heilig preisen.

Die Strafe, ich meine diejenige, die den oben bezeichneten sittlichen Zweck nicht verfehlt, also ihren Namen verdient, versöhnt uns, wie wir sahen, mit dem Verbrecher. Sie thut es, sofern dasjenige in dem Verbrecher, was unser sittliches Bewußtsein verletzte, die Auflehnung gegen das Seinsollende, vom Verbrecher selbst negiert wird.

Daneben aber giebt es noch eine mögliche andere Art der „Versöhnung". Derjenige, dem ein Übel oder ein Leid widerfährt, wird Gegenstand unseres Mitleides. Und dies Mitleid ist nicht notwendig bedingt durch die sittliche Einwirkung auf die Persönlichkeit dessen, dem das Leid angethan wird. Wir haben auch Mitleid mit Tieren, die mißhandelt werden; obgleich wir hier eine sittliche Einwirkung nicht voraussetzen.

Worin nun besteht das Wesen solchen Mitleides? — Nicht lediglich im Mit-Leiden. Wir sahen ehemals: Fremdes Leid, wie auch fremde Freude, ist Gegenstand unseres eigenen Leides, bezw. unserer eigenen Freude, nur unter der Voraussetzung, daß wir mit der Persönlichkeit, die leidet, bezw. sich freut, sympathisieren können.

Dieser Thatbestand kann nun, was das Mitleid angeht, auch umgekehrt werden: Das Leiden eines Anderen weckt, bezw. steigert unsere Sympathie, soweit nämlich, der Natur der Sache oder der Beschaffenheit der Person gemäß, Sympathie überhaupt möglich ist. Sympathie ist aber schließlich jedem Menschen gegenüber möglich. Der Mensch, den wir leiden sehen, erscheint uns in höherem Maße als Mensch; d. h. sein Menschsein wird uns näher gerückt. Was von Menschenwert in ihm ist, wird uns aufdringlicher und fühlbarer. Und auch im größten Verbrecher findet sich noch etwas von Menschenwert.

Mitleid ist also Mitleiden und zugleich Gefühl eines Wertes. In diesem Wertgefühl liegt das Versöhnende des Mitleides. Jedes Wertgefühl ist als solches ein Lustgefühl.

Dieses versöhnende Moment kommt nun auch in Frage, wenn ein Verbrecher gestraft wird. Es stellt sich umso sicherer und umso stärker ein, je härter er bestraft wird. Die Größe des Verbrechens erzeugt in uns eine heftige innere Erregung; eine Empörung, Entrüstung. Die Heftigkeit dieses Gefühls aber wird aufgehoben durch jenes versöhnende Moment. Jene innere Erregung ist für uns bedrückend, quälend. Von dieser Qual werden wir befreit, wir kommen innerlich zur Ruhe durch das Mitleid, also durch die Zufügung des Übels, die dies Mitleid weckt.

Damit nun wird uns die Forderung, daß auch der Verbrecher, bei dem eine sittliche Wirkung von der Strafe *nicht* zu erwarten ist, bestraft, d. h. daß ihm ein Übel zugefügt werde, einigermaßen verständlich. Die Strafe ist zwecklos für den Verbrecher, aber sie übt eine wohlthätige Wirkung auf uns. Zugleich wissen wir jetzt, was jene „Heiligkeit" der Strafe oder der strafenden Gerechtigkeit, die die Forderung in sich schließt, daß jedes Unrecht durch Zufügung eines Übels gesühnt werde, in Wahrheit besagt. Sie besteht in dieser wohlthätigen Wirkung in uns; sie ist die vermeintliche Heiligkeit unseres Verlangens, von einem peinigenden Gefühl befreit zu werden.

Aber dies Verlangen ist, überall da, wo die Zufügung eines Übels der sittlichen Wirkung auf den Verbrecher ermangelt, *nicht* heilig, sondern — gedankenlos. Es ist also auch jene „Heiligkeit" der Forderung, daß das Unrecht um seiner selbst willen gestraft werde, Gedankenlosigkeit. Und alles Rufen nach Strafe und alles Fordern der Strafe, alles angebliche „Rechtsgefühl", das nicht auf die Forderung der sittlichen Einwirkung auf den Verbrecher sich gründet oder darin besteht, verfällt dem gleichen Urteil; — falls es nicht etwa in Wahrheit auf der Sorge für unser äußeres *Wohl* beruht, auf der Furcht, es könne ein solches Verbrechen auch einmal gegen uns sich richten, also auf dem Verlangen des Schutzes, von dem hier keine Rede mehr ist.

Was uns innerlich verletzt oder bedrückt, wenn ein Verbrechen begangen ist, kann nun einmal, ich wiederhole, nur eines von diesen beiden sein: Entweder das Übel, das durch das Unrecht gewirkt wird, oder die böse Gesinnung, aus welcher sie hervorgeht.

Wird jenes Übel durch die Strafe nicht aufgehoben, und sehen wir zugleich ab von dem Übel, das der Verbrecher, falls er nicht äußerlich abgeschreckt wird, durch spätere Übelthaten möglicherweise verschuldet, so bleibt nur unser innerer Gegensatz oder Widerspruch gegen die Gesinnung übrig. Und wird nun auch diese Gesinnung nicht aufgehoben, übt also die Strafe keine sittliche Wirkung auf den Verbrecher, so bleibt trotz der Zufügung des Übels der ganze Grund für unser quälendes Gefühl bestehen.

Dies Gefühl wird dann freilich durch die Zufügung des Übels gemildert. Aber damit ist doch an dem objektiven Thatbestand nichts geändert. Und da unser sittliches Urteil ein objektives, d. h. durch die objektiven Thatsachen bestimmtes ist, so ändert sich auch nichts an diesem sittlichen Urteile. Sind wir trotzdem befriedigt, messen wir der Zufügung des Übels trotzdem einen Wert bei, so verhalten wir uns wie derjenige, der meint, eine Gefahr bestehe nicht mehr, wenn er vor ihr die Augen verschließt.

Ich sage dies noch etwas genauer. Ich meinte schon, die Forderung der Bestrafung des Unrechtes um des Unrechtes willen beruhe auf einem Gefühl, verwandt dem Gefühl der Schadenfreude. In der That ist die Genugthuung über die Bestrafung, die auf den Verbrecher keine Wirkung übt, eine eigene Art der Schadenfreude. Sie ist, sofern hier die Schadenfreude dem gilt, der die Gesellschaft geschädigt hat, ein Gefühl der, wenn auch nicht unmittelbar persönlichen, Rache.

Wie wir bei der gemeinen Schadenfreude einen eigenen Mangel minder fühlen, wenn dem Anderen, mit dem wir uns vergleichen, ein Schaden geschehen ist, so fühlen wir hier den inneren Widerspruch zwischen uns und dem Verbrecher minder, wenn ihm das Übel zugefügt ist, und demgemäß das Mitleid in uns sich regt. Das Mitleid breitet über diesen Widerspruch einen verhüllenden Schleier. Wir sehen den Widerspruch nicht mehr, oder wir sehen ihn minder deutlich. Und so wie wir nun bei jener gemeinen Schadenfreude meinen, unser Schaden sei, weil wir ihn weniger fühlen, objektiv geringer, so meinen wir auch hier, es sei der Grund zum inneren Widerspruch aufgehoben, weil das Gefühl desselben uns weniger peinigend ist.

Darum bleibt doch objektiv alles, wie es war. Nicht nur das durch das Verbrechen gestiftete Übel und der Schaden in der Persönlichkeit des Verbrechers besteht weiter. Sondern wir können hinzufügen: Auch daß der Verbrecher trotz seines Verbrechens Mensch ist, daß das Verbrechen ihm nicht jeden Menschenwert raubt, auch diese Thatsache hat durch die Zufügung des Übels keine Veränderung erfahren. Der Verbrecher ist jetzt, falls er nicht eine sittliche Einwirkung erfahren hat, nicht etwa in höherem Grade Mensch als vorher. Es ist also auch zu dem Gefühl der Anteilnahme an dem Verbrecher, zu dem Gefühl der Sympathie, zu diesem versöhnenden Gefühl, jetzt nicht in höherem Grade Grund als zuvor. Es ist also überhaupt kein objektiver Grund für ein Gefühl des Versöhntseins.

Und angenommen, wir vergegenwärtigen uns diesen ganzen objektiven Sachverhalt vollkommen klar, dann kann auch unsere innere Stellung zu dem Verbrecher durch die Zufügung des Übels keine Änderung erfahren. Genau so, wie in meiner inneren Stellungnahme zu einem eigenen Mangel durch die Wahrnehmung des fremden Schadens nichts geändert werden kann, wenn ich mir den objektiven Thatbestand zum Bewußtsein bringe, d. h. einsehe, daß der fremde Schaden mich um nichts gefördert, mich nicht etwa reicher, mächtiger, geehrter ꝛc. gemacht hat. Das Streben, Anderen zu schaden, um den eigenen Mangel weniger zu fühlen, ist ein sittlicher Irrtum. Ein ebensolcher sittlicher Irrtum ist die Forderung der Bestrafung des Verbrechers ohne Rücksicht auf die Möglichkeit der sittlichen Einwirkung auf denselben, also ohne Rücksicht auf die Straffähigkeit.

Diese Einsicht in das Wesen der Strafe hat nun natürlich auch ihre praktischen Konsequenzen. Und dieselben sind von der einschneidendsten Art. Ich erwähne gleich eine dieser Konsequenzen, die besonders in die Augen fällt: Die Todesstrafe ist sittlich unberechtigt. Sie widerspricht dem Sinn der Strafe.

Vielleicht übt die Androhung der Todesstrafe allerdings eine sittliche Wirkung. Aber die Ausführung derselben kann eine solche nicht üben. Und dann darf natürlich die Todesstrafe auch nicht

angedroht werden. Es wird aber die Todesstrafe oft genug nicht nur keine sittliche Wirkung haben, sondern die sittliche Wirkung unmöglich machen. Ein Verbrecher wäre vielleicht zu bessern. Statt aber die Möglichkeit solcher Besserung zu erproben, tötet man ihn. Gewiß ist damit auch das Böse in ihm vom Erdboden getilgt. Aber dies ist nicht die sittliche Weise, Böses aus der Welt zu schaffen. Ja, genauer gesagt, *kann* man das Böse gar nicht vernichten. Das Böse ist an sich ein Negatives. Es ist das Nichtsein des Guten. Alles Positive ist gut. Auch der schlechteste Mensch ist also sittlich noch mehr, als das Nichts, das die Todesstrafe an seine Stelle setzt.

Und auch die eventuelle Besserung des Verbrechers *angesichts* der Todesstrafe ist eine fragliche Sache. Solche Besserung müßte sich im nachfolgenden Leben erst als eine *wirkliche* erweisen. Angenommen aber, sie ist eine wirkliche, so *verdient* der Gebesserte die Strafe nicht mehr. Die Strafe hat kein sittliches Recht mehr.

In Wahrheit giebt es nur eine Weise, die Todesstrafe — nicht zu rechtfertigen, aber zu motivieren. Und diese liegt in der Berufung auf jenes versöhnende Gefühl der Schadenfreude. Der Tod ist der härteste Eingriff in das Dasein eines Menschen. Er ist darum am meisten geeignet, die Sympathie mit dem, was auch im Verbrecher noch Menschliches sich findet, zu wecken. Er hat die größte versöhnende Kraft. Er befreit uns am sichersten von der Heftigkeit des inneren Gegensatzes zu dem Verbrecher. Meinen wir, gewisse Verbrechen können nur mit dem Tode gesühnt werden, so heißt dies: Nur der Tod des Verbrechers kann das Gefühl dieses Gegensatzes in uns zur Ruhe bringen. Darin irren wir nicht. Aber wir irren, wenn wir meinen, damit sei eine objektive sittliche oder Rechtsforderung erfüllt.

Nur *eine* andere Möglichkeit allerdings giebt es noch, wie dies Verlangen nach der Todesstrafe verständlich werden kann. Der Verbrecher ist böse. D. h. *Böses* ist *in ihm*. Und das Böse soll nicht sein; es soll also vernichtet werden. Nun aber scheiden wir nicht das Böse im Menschen und den Menschen selbst. So wird, durch eine neue Art der Täuschung, unser Haß des Bösen zum Haß des Menschen, also unser Wille, daß das Böse vernichtet

werde, zum Wunsch den Menschen selbst vernichtet zu sehen. Das ist die Blindheit, die uns auch veranlassen kann, einen wertvollen Gegenstand zu vernichten, weil etwas an ihm ist, das seinen Wert vermindert. Das Gleichnis hinkt, sofern ein Mensch nicht nur wertvoll, sondern, wie böse er auch sein mag, ein Stück des absolut Wertvollen ist.

Die Todesstrafe ist, allgemein gesagt, sittlich nicht berechtigt, weil sie, statt sittlich Wertvolles zu schaffen, es vielmehr vernichtet. So ist auch sonst jede Art der Bestrafung abhängig von der Möglichkeit, daß durch sie Sittliches geschaffen werde. Stärkere Strafmittel werden naturgemäß erforderlich sein, wenn die sittliche Wirkung auf den Verbrecher größere Hindernisse zu überwinden hat, d. h. wenn das Verbrechen, nicht äußerlich betrachtet, sondern vermöge der zu Grunde liegenden Gesinnung, ein schwereres ist.

Aber nicht nur das Maß, sondern auch die Beschaffenheit der Strafe muß jedesmal diesem inneren Grunde der Übelthat angepaßt sein. D. h. es muß die Strafe immer so beschaffen sein, daß sie geeignet ist, auf die Gesinnung sittlich zu wirken, die in der bestimmten Art der Übelthat sich kund giebt. Schließlich kann aber auch bei dem einen Individuum diese, bei dem anderen jene Art der Strafe wirkungsvoll sein, während eine andere ihre Wirkung verfehlen würde. Es müßte also individualisiert werden.

Aber freilich, eine Individualisierung, die allen gerecht würde, ist ein unerreichbares Ideal. Die Praxis setzt hier Grenzen. Die öffentliche Strafrechtspflege bedarf notwendig der allgemeinen Normen, die in ihrer Allgemeinheit immer bis zu einem gewissen Grade schablonenhaft sein, und nicht allen verschiedenen Möglichkeiten sich anpassen werden. Dann ist es doch Pflicht der Gesetzgeber, für solche Anpassung nach Möglichkeit Sorge zu tragen.

Auch findet ja die Allgemeinheit der Strafnormen eine wesentliche Korrektur in der Freiheit, die denen gelassen ist, die die Strafe verhängen. Soll aber hier Gerechtigkeit walten, so ist nicht nur erforderlich, daß der Urteilende ein von individuellen Neigungen oder Geneigtheiten, nicht minder von den Forderungen der Menge und den Wünschen der Mächtigen unabhängiges, also objektives ethisches Urteil besitzt, sondern er bedarf auch der

Kenntnis von Menschen, der psychologischen Einsicht, der Fähigkeit zur sicheren Auffassung des besonderen Wesens der zu bestrafenden Persönlichkeiten.

Auch hier freilich müssen wir zugestehen: Es kann praktisch nicht gefordert werden, daß alle zur Strafrechtspflege Berufenen solche Einsicht und solches Verständnis in gleich hohem Maße besitzen. Darum kann doch gefordert werden, daß allen die Möglichkeit gewährt und die Pflicht auferlegt werde, soviel es irgend angeht, sich diese Voraussetzungen ihres verantwortungsvollen Berufes zu erwerben. Es ist ein unleidlicher Zustand, daß ein Mensch das Schicksal von Menschen in der Hand habe, der nicht alle Mühe aufgewendet hat, nach Möglichkeit davon ein Bild zu gewinnen, was es um einen Menschen, um das Getriebe und Gewebe menschlicher Vorstellungen, Gedanken, Motive, Begierden, Leidenschaften für eine Sache sei.

Jede Strafe wird aber zu dieser bestimmten Strafe erst durch die Weise des Strafvollzuges. Insbesondere kann die sittliche Wirkung der Strafe je nach der Weise des Strafvollzuges mehr oder weniger vollkommen erreicht oder auch völlig lahmgelegt werden. Schließlich vermag die Weise des Strafvollzuges die sittliche Wirkung der Strafe in ihr völliges Gegenteil zu verkehren.

Hier hören wir harte Urteile über herrschende Zustände. Von sachkundigster und berufendster Seite wird es ausgesprochen: Unsere Strafanstalten seien zum Teil nichts anderes, als ausgesuchte Brutstätten des Lasters. Man stößt Menschen, vielleicht um geringer Vergehen willen, hinein, d. h. man stößt sie in die sittliche Verderbnis, läßt sie tiefer und tiefer sinken, um sie dann härter und härter zu strafen. Hier müssen wir sagen: Die Gesellschaft, der Staat, der solches geschehen läßt, hat das sittliche Recht der Strafe verwirkt. Die Gesellschaft, der Staat ist hier der eigentliche Verbrecher. Denn es ist schlechter, Menschen sittlich zu Grunde zu richten, als sie an ihrem Eigentum und selbst an ihrem Leben zu schädigen. Vielleicht weist man zur Entschuldigung hin auf die Millionen, die eine dem sittlichen Strafzweck entsprechende Reform der Strafanstalten erfordern würde. Diese Millionen seien nicht da. Aber wenn die Millionen zu solchem

Zweck erforderlich sind, so müssen sie da sein; und müßten sie selbst, zur Ehre des Volkes, dem Glanze, womit man es blendet, entzogen werden.

Aber es genügt auch nicht, daß der Strafvollzug den Gestraften nicht sittlich zu Grunde richte. Er soll ihn heben und retten. Das Recht zu strafen schließt auch die Pflicht in sich, mit der Strafe die fortgesetzte sittliche Einwirkung zu verbinden. Strafanstalten sollen nicht nur keine Brutstätten des Lasters, sondern sie sollen Anstalten zur Erziehung des sittlichen Bewußtseins und Willens sein. Sie sollen die Kraft und den Mut des sittlichen Wollens wecken und stärken, menschliches Gefühl nicht ersticken, sondern lebendig machen. Die Strenge der Strafe soll nicht Rohheit sein, die entweder Rohheit erzeugt, oder den sittlichen Lebensmut zerstört. Das Gefühl sittlicher Menschenwürde soll dem Gestraften nicht genommen, sondern gegeben werden.

Liegt der eigentliche Sinn der Strafe in ihrer sittlichen Wirkung, so folgt aus dem Wesen der Strafe endlich auch noch dies, daß die Strafe, d. h. die Zufügung eines Übels unterbleiben soll, wenn der sittliche Strafzweck auf einem anderen Wege, etwa durch bloße Verwarnung, oder durch Verweisung in eine Besserungsanstalt, besser erreicht werden kann. Man hat die „bedingte" Verurteilung, die Aussetzung des Strafvollzuges, falls nicht der Verurteilte sich von neuem der Strafe würdig zeigt, als ein wirkungsvolles Mittel der Verminderung der Verbrechen erkannt. Dann soll dies Mittel angewendet werden.

Und wenn umgekehrt der sittliche Strafzweck auf gar keine Weise erreicht werden kann, wenn ein Verbrecher keiner sittlichen Einwirkung mehr zugänglich, wenn er völlig unverbesserlich ist? Dann findet auch die Strafe keine Stelle mehr. Dies heißt nicht, daß man den Unverbesserlichen sich selbst überlassen solle. Es heißt auch nicht, daß ihm kein Übel zugefügt werden dürfe. Nur ist diese Zufügung des Übels nicht mehr Strafe. Sondern es tritt jetzt an die Stelle der Strafe die bloße durch das Interesse der Gesellschaft gebotene äußere Zweckmäßigkeitsmaßregel. Dieser dient die Zufügung eines Übels als Mittel, wenn sie ihr als solches dienen kann.